١٢٨

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
مؤسسهٔ ۱۳۰۲
اسم کتاب شرح مواقف
مؤلف شارح سید شریف
موضوع تألیف علم کلام
شمارهٔ دفتر ۱۰۹
۹۵

بازرسی شد

بازدید شد

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من تقدست سبحات جلاله عن سمات الحدوث والزوال، وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمة التغير والانتقال، تلألأت على صفحات الموجودات أنوار جبروته وسلطانه، وتجلت على جبهات الكائنات آثار ملكوته وإحسانه، تحيرت العقول والأفهام في كبرياء ذاته، وتولهت الأذهان والأوهام في بيداء عظمة صفاته، جل دليل رأيه على ذاته، وتشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته، صل على نبيك المصطفى ورسولك المجتبى محمد المبعوث بالهدى على كافة الورى، وعلى آله البررة الأتقياء، وأصحابه الخيرة الأصفياء، ما تعاقب الظلم والضياء. **وبعد** فإن أنجح المطالب حالاً ومآلاً، وأربح المآرب شرفاً وكمالاً، وأعظمها مرتبة وجلالاً، وأفضل الرغائب أبهة وجمالاً، هو المعارف الدينية والمعالم اليقينية، إذ يدور عليها الفوز بالسعادة العظمى والكرامة الكبرى في الآخرة والأولى، وعلم الكلام في خفايا الإسلام أرفعها أعلاها شأناً، وأقواها برهاناً، وأوفقها بياناً، وأوضحها تبياناً، فإنه مأخذها وأساسها، وإليه يستند اقتباسها واقتناسها، ... ومن الكتب المصنفة فيه المختصر ... كتاب المواقف الذي احتوى من أصوله وقواعده على أمهاتها وأولاها، ومن شعبه وفروعه على ألطفها وأسناها، ومن دلائله المعقولة على أجودها وأعلاها، ومن شواهده المنقولة على أجدها وأجلاها، كيف لا وهو زبدة أفكار ... [illegible] ... بنان الموفق ... [illegible] ...

... الأكرم مالك رقاب الأمم ... [illegible] ... شعر ... [illegible] ... غياث الحق والدولة والدين ... [illegible] ...

...كتاب ... والمراد ... عطف على ... ثم ... [illegible]

امرهم على السنة الرسل بالتفكر في مخلوقاته واحوالها وتنبيههم بمصنوعاته واطوارها وفي قوله لعلهم [illegible] اي لعلكم تتذكرون
فيهما مع ما في حيزه من تفصيل لما اجمله من مباحث الالهيات والاستدلال عليها بالمحدثات في قوله الخالق ثم
وما يتبعه في العلم بوجود صانع لان المحدثات حادثة ولابد للمحدثات من صانع قديم فلا اول لوجوده اذ لو كان له حادثا
لاحتاج الى صانع آخر فيتسلسل او دار قديم قائم بنفسه مستغن عن غيره فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا لحكم الظهور اثاره في
اثاره الصادرة عنه واحد في صفات الالوهية لا شريك له فيها والا لاختل النظام [illegible] احد في ذاته
لا تركيب فيه والا لكان محتاجا [illegible] فرد لا يمنع [illegible] صمد [illegible] يصمد اليه في الحوائج من صمد
صمدا اي قصده منزه عن الاشباه لا شريك له في صفاته والافعال الموافقة له في حقيقة ذاته متصف بصفات الجلال
اي العظمة يقال جل فلان اذا عظم قدره وجلال الله عظمته منزه من شوائب النقص جامع لصفات الكمال في الذات
والصفات والافعال غني في جميع ذلك عما سواه فلا يحتاج الى شيء من الاشياء فيما ذكرناه عالم بجميع المعلومات [illegible]
لعموم نسبة ذاته والمصحح للمعلومية ذات المعلومات ولا شك في نسبة ذاته الى جميعها على السواء فوجب عموم علمه اياه
فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء اي لا يبعد ولا يغيب عنه اقل قليل [illegible]
قادر على جميع الممكنات لان مقتضى القدرة ومصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينها فوجب عموم قدرته اياها على سبيل
الاختراع والابداع [illegible]
الكائنات [illegible] بل [illegible] كما زعمت المعتزلة ليستلزم عجزه [illegible]
الافعال بالافعال المتقنة المحكمة [illegible] عن الاختلال واحسن الاسماء وانما اختار صفة [illegible]
استيناف على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات [illegible] بل على علمه
وقدرته وارادته [illegible] عن اتصافه بصفات الكمالات وتنزهه عن النقائص ازلي [illegible]
اعدام الحوادث ازليته وثبت بقدمه [illegible] لفظ ابدي فانهما [illegible]
[illegible] بالقدم والبقاء [illegible] بالازلي على طريقة الاستيناف [illegible] بالقدم وذلك لا ينافي كون صفاته
الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة له [illegible] بالبقاء [illegible] وما سواه انما هو باق
وارادته وقضى اي حكم على ما عداه بالعدم والفناء [illegible] مطلقا له الملك كله
لما ذكره من صفاته الفعلية [illegible] وانما ذكرها [illegible] الافعال [illegible]
ويهدي [illegible] من خلقه [illegible] على [illegible] الافعال [illegible] الاعتزال
اذ لا حاكم فوقه [illegible] تعالى من ذلك علوا كبيرا [illegible] له الخلق والامر [illegible]
والحكم [illegible] بقدرته ويحكم ما يريد بحكمته [illegible] ولا راد لحكمه لا يعلل افعاله بالاغراض والعلل لان
ثبوت الغرض للفعل من حيث هو يستلزم استكماله بغيره وثبوت علة لفعله يستلزم نقصانه في

يستلزم نقصانه في فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث في افعاله تعالى لانها مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى الا انها
ليست عللا لافعاله ولا اغراضا له منها قدر الارزاق والآجال في الازل اشارة به الى القضاء والقدر [illegible]
عندنا ما ينتفع به حلالا كان او حراما والاجل يطلق على جميع مدة الشيء كالعمر وعلى آخره الذي [illegible] الموت [illegible]
ثم انه بعث اليهم الانبياء والرسل اشارة الى مباحث النبوات وكلمة ثم للتراخي في الرتبة [illegible] مشتملة على احكام [illegible]
اشار اليها ههنا سوى الامر بالتفكر الذي ذكره فيما سواه [illegible] بناء على ان ذلك الامر [illegible] بالعقل
[illegible] والرسول [illegible] معه كتاب [illegible] والنبي [illegible] الرسول [illegible] لا كتاب معه بل امر بمتابعة شرع [illegible]
[illegible] الانبياء والرسل بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة [illegible]
النبوة [illegible] معجزة لاعجازه الناس عن الاتيان بمثله [illegible] لكونه علامة دالة على تصديقه [illegible]
[illegible] غلب ضوءه ضوء الكواكب [illegible] تنزيهه عن النقائض وتوحيده عن الشركاء [illegible]
التوحيد بالذكر مع اندراجه في التنزيه لمزيد اهتمامه بشانه [illegible] بمعرفة وجوده [illegible] باثبات الكمالات
[illegible] الكمالات [illegible] للمبعوث اليهم في قوتهم النظرية وبلغوا احكام [illegible]
اليهم تكميلا [illegible] ومنذرين [illegible] وعيده [illegible]
[illegible] فانقطع بذلك اعذارهم بالكلية قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واما من [illegible] على شاهق
جبل ولم يبلغه دعوة نبي اصلا فانه معذور عند الاشاعرة في ترك الاعمال والايمان ايضا [illegible]
[illegible] طلبات الهوى واشرفهم نسبا فان الله تعالى اصطفاه [illegible] كما نطق به
الحديث المشهور واكرمهم [illegible] مكانا [illegible]
[illegible] والمراد بهذه [illegible] مكة شرفها الله تعالى [illegible] الاخلاق [illegible]
الاوصاف [illegible] وحسن الافعال [illegible] عن المشركين الذين هم نجس [illegible]
فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا [illegible] رسول الله [illegible]
[illegible] انك لخير ارض الله واحب ارض الله [illegible]
[illegible] بالاعتبار فان الشريعة [illegible]
والعدل المحفوظ من الآصار والتكاليف الشاقة التي كانت على اليهود من وجوب قطع موضع النجاسة [illegible] البينونة
مع الحائض في بيت واحد [illegible] التخفيف المفرط المفوت لمحاسن الآداب الذي كان يأتي به النصارى
[illegible] النجاسات ومباشرة الحائض وتعين العفو في القصاص [illegible] وسطا
[illegible] وكذلك جعلناكم امة وسطا [illegible] الكعبة لاول بيت وضع للناس مباركا [illegible]
اسمعيل [illegible]

من الجنة فلم يأمره الا بخير واكرم خلقه عليه وعجلته كي يشهد سريرته لمن تبعها واعظمهم قدرا فاختص بارفع مرتبة وشهر فال ارتفاع
ونصر بالرعب مسيرة شهر واحرز الى بالغاية الغر والعلية سيد البشر اشهر المبعوث الى الاسود والاحمر الى العرب والعجم وفيل الانس
والجن الشفيع المشفع المقبول الشفاعة فقال تشفعه فيلت شفاعته يوم المحشر بكرم الدعا من حر الحرارة والحر حسبت الصقل ان كنتم
تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ابا القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم كنيته بابي القاسم اما لان القاسم اكبر
اولاده واما لانه يقسم للناس حظوظهم في دينهم ودنياهم وذكر الابتهاج مبالغة في مبادرة الفترة وازل مو عطف على
ختمهم واشارة الى انه اظهر معجزاته الدالة على نبوته فانه الباقي على ابد كل زمان والدائر على كل لسان بكل مكان كما اعترضا
منبها الى ظاهر الاعجاز او مظهر الاحكام من ابان بمعنى ظهر او اظهر فاكمل لعباده دينهم واتم عليهم نعمته ورضي لهم الاسلام
دينا مأخوذ من قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الاية كما يدل من كتابا خر ساكر عاض جامعا للمنافع لا استقصي وراما
مقروا قديما لان كلامه تعالى من صفاته الحسنة التي لا مجال للحدوث فيها داعا بانات من اوائل السور ومواقف في اواخر
الآيات محفوظا في القلوب ومروي في الصدور مقروا بالالسن مكتوبا في المصاحف ووصف القرآن بالقدم
يحتمل على انه بايد العبارات المنطوقة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والتلاوة والكتابة حادثة لكن متعلقها
اعني المحفوظ المقرو والمكتوب قديم وما يوهم من ان ترتب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء والوقوف مما يدل على الحدوث
فباطل لان ذلك للقصور في آلات القراءة واما ما اشتهر من الشيخ ابي الحسن الاشعري من ان القدم معنى قائم
بذاته تعالى قد عبر عنه بهذه العبارة الحادثة فقد قيل انه غلط من الناقل منشاه اشتراك لفظ المعنى بين ما يقابل اللفظ ودين
ما يقوم بغيره ويزداد ذلك وضوحا فيما بعد ان شاء الله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لا يجد اليه الباطل سبيلا
من جهة من الجهات الا انه خص هاتين الجهتين لان من ياتي شيئا ياتيه غالبا من قدامه او من خلفه ولا يتطرق اليه
نسخ اي لا ينتهي حكمه بعد زمانه وذلك لانقطاع الوحي وتقرر احكامه الى يوم القيمة ولا تحريف اصلا بان تبدل كلماته
عن مواضعها كما فعلت اليهود بكلم التورية او وصفه بان تغير مثلا اعرابه او شدة كما غيرت النصارى تشديد ما ارث
اليهم في الانجيل من قوله ولد عيسى من جارية عذراء اي جعله متولدا منها وانما لم يتطرق الى القرآن تحريف اصلا لقوله تعالى
وانا له لحافظون ولما فوقه اشارة الى مباحث الامة فانها وان كانت من فروع الدين الا انها الحقت باصوله
دفعا لخرافات اهل البدع والاهواء وصوب الائمة المهديين من بعدهم كما نص في القاصرين لما سموا اعقابهم
دفع صحابة ليغضب كرمهم واتقاهم يعني ابا بكر رضي الله عنه اذ قد انزل فيه وسيجنبها الاتقى وقد علم ان اكرمهم عند الله اتقاهم
والاشارة الى انه استخلف واما ثبت كان بالبيعة والاجماع واحقهم بخلافته واولاهم فانه صدم جملة خليفة في امامته الصلوة حال
حيوته فانه صلى الله عليه وسلم عقد الدين احكمها وشيد بسطها ووطاها من ذلك تصليبه في وقع ما بقي الركوع معللين بان صلوته
حتى كانت محكمة لهم دون صلوته ورضع مبانيه وشيد بقاله شيد البناء طوله واقام الاود ورتق الفتق الا ود كاعوجاجا
والرتق ضد الفتق وهو الشق ولم الشعث يقال لم الله شعثه اي اصلح وجمع ما تفرق من امور ه وشد اللواء للخلق قد علم قيام

الآية بامره وبتنفيذ ما وقع نيابة اليوم عن الله بالسيد هو القوي وجلب المصالح موجدتها ودرء المفاسد دفعها لا ولا اهم واخرهم وكفا
في دفع المفاسد ان قتل مسيلمة الكذاب في خلافته وتبع بعده من الخلفاء الراشدين سيرته فانتهى الى تبع اثره وهو يحيى سنة
الشارع بتوحيد رسم السنن والتزم وتيرته وطريقته فخبروا فعهدوا اعتناقا الجبابرة بما جمع الغاية وهو المنحنى وذا الحد وجمع الجبار
وهو الذي يقتل على الغضب وكسروا اعناق الاكاسرة جمع كسرى بفتح الكاف وكسرها معرب خسرو هو لقب ملوك الفرس
حتى اضاءوا نورنه الآفاق واشرقت الآفاق بذلك كل الاشراق ودنوا المشارق والمغارب بالمعارف بالعلوم
والاشعار والحكم ومحاسن الافعال المرضية ومكارم الاخلاق الزكية وطهروا الظواهر من الفسوق في الخروج عن
الطاعة والبطالة بكسر الباء وهي الكسالة المؤدية الى اهمال المهمات والبواطن من الزيغ وهو الميل الى الفساد والزيغ
الباطلة والجهالة والحيرة وهي التردد بين الحق والباطل والضلالة وهي سلوك ما لا يوصل الى المطلوب صلى الله عليه صلوة
تكافي فضائل سابق بلالة سابق مسبقة وغايته ازاحة الباطل دفاعه وتضاهي مشاهد حسن عباد تعبده وكفايته في
اظهار الحق واعلائه وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى يهتدي بهم في مسالك الافكار ومنازل الاعمال وعلى جميع
اصحابه ممن بادر اليه سراوطانه اوبقضه واوى في مكانه وسلم عليه وعلى اصحابه تسليما كثيرا وبعد شروع بعض الباعث
على تاليف الكتاب فان كمال كل نوع يعني ان كل نوع له بعد تحصله في كماله نوع اختلف منه للمسمى كما لا اولى على الاطلاق
الامر لحصول صفاته كاملة وصدور آثاره المقصودة منه وليس بهذا الكمال كمالا ثانيا واشاره الى انه قسمان احدهما صفات
تحصه عليه عند حصاده وعنه كالعلم للانسان مثلا والثاني آثار صادرة عنه مقصودة منه كالكتابة
الصادرة عنه وكالمقتضى للسيف وتحسب زيادة ذلك المذكور اعني الكمال الكائن ونقصانه يتفضل بعض افراده اي افراد
ذلك النوع بعضها الى واحد واحد منهم بالف ولم ار امثال الرجال تفاوتت لدى المجد حتى عد الف بواحد
بل يعد احدهم سماء والآخر ارضا التناسل يرضى بكل ارض واثب بن قومهم سماء واما تفاضل الانواع فيما بينها
فبحسب تفاضل خواصها المستتبعة لخواصها وآثارها المقصودة منها كما اشار اليه بقوله والانسان يشارك الاجسام
في الحصول في الحيز المكان والفضاء الخالي عن الحيز ويشارك النبات في الاغتذاء والنشوء والنماء والحيوان في
بانفاسه وحركه بالارادة والحساسية وهذه الامور المشتركة بينه وبين غيره ليست كمالا له من حيث انه انسان
كمالات لجسم مطلق او الجسم النامي او الحيوان وانما يمتاز الانسان عن هذه الامور المذكورة انما كمالا اعظم النوع
الخلقية التي هي كماله الاول المنوع اياه وما يتبعها من الكمال الثانية التي بها يتفاضل افرادها بعضها على بعض
من العقل الذي من استعداده لادراك المعقولات والعلوم النظرية الحاصلة باستعمال الحواس في ادراك المحسوسات
والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات فاستعمال الفكر والاستدلال وترتيبه بذلك ترتيبا في الكمال وعلم
ما الكون ما استعمال ما كان الاشرف الاعلى انما هو تحصيل المعقولات الاولى والكسب للمجهولات منها وان كانت
الاخلاق الحسنة التي بعد الاعمال الصالحة كمالا معدا ايضا لكن الكمالات العلمية ارفع واسنى اذ الاكمال

لكمونه تعالى والعلوم متشعبة متكثرة والاحاطة بجملتها متعسرة او متعذرة فلذلك مختصر كلاحاطة بل تعذرتا افترق اهل العلم
زمرا فرق وتقطعوا اى تقسموا امرهم بينهم زبرا جمع زبرة وهى القطعة من الحديد وقطعها وضمها جمع زبور بمعنى
الكتاب اى الحكمة وامام العلم وطلبهم لاياه فيما بينهم قطعا مختلفة لكل متفاوتة وآراؤهم فيه بين منقول من خلف الاصحاب
ومعقول متباين الاطراف وفروع متدانية الجنوب واصول متشابكة العروق وتفاوتت عليه على فرق حاصل اقسام
العلوم وتفاضل رجالهم في الترقي الى مراتبها الا ان قال ابن عباس رضي الله عنهما في درجاتهم انها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين من
تلك الدرج خمسمائة عام والمراد تصوير الكثرة لا الحصر في هذه العدة فقال بعض اكابر الائمة واحبار الامة الحبر بالكسر والفتح
العالم الذي يحبر الكلام ويزينه في بيان معنى اكثر للمشهور والحديث المأثور المروي من آثرت الحديث اذا ذكرته عن غيرك اختلاف
امتي رحمة عطف بيان للحبر وقوله يعني اى يريد الرسول عليه السلام باختلاف امته اختلاف هممهم في العلوم مقول ذلك البعض وما
بعده تفصيل لذلك الاختلاف اعني قوله فهمة واحد في الفقه لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال وهمة آخر في الكلام لحفظ
العقائد فينتظم بهما امر المعاد وقانون العدل المقيم للنوع كما اختلف هممهم اصحاب الحرف والصناعات ليقوم كل واحد منهم
بحرفة وصناعة فيتم النظام في المعاش المعين لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة كالرحمة لكنه مذكور مهنا
تبعا وتنظيرا او لما كان الامر على ما ذكر من تعذر الاحاطة بجملة العلوم فاذا الواجب على العاقل الاشتغال بالاتم والا
الفايدة فيالتم بما ذكر وان ارفع العلوم رتبة ومنقبة واعلاها فضيلة ودرجة وانفعها فائدة واجداها عائدة واحراها
اى اجدرها بعقد الهمة بها والقاء الخواطر عليها يقال القى عليه شراشره اى نفسه بالكلية حرصا وتوجه وفي الاصل بمعنى الاثقال
جمع شرشرة وآداب النفس لتعاينها وتقويدها وصرف الزمان اليها علم الكلام المتكفل باثبات الصانع وتوحيده
في الالوهية وتنزيهه عن مشابهة الاجسام ترك الاعراض اذ لا يتوهم مشابهته اياها واتصافه بصفات الجلال والاكرام اى
بصفات العظمة والاحسان للمخلصين من عباده او بالصفات السلبية والثبوتية او القهر واللطف واثبات النبوة
التي هي اساس الاسلام بل الاشرف منها بعد الالوهية وعليه مبنى الشرايع والاحكام اى وعلى علم الكلام مبنى العلوم
الشرعية والاحكام الفقهية اذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث ولا علم الفقه والاصول وبه ترتقي
في الايمان باليوم الآخر الى درجة الايقان وذلك الايقان هو السبب للهدى والنجاح في الدنيا والفوز والفلاح
في العقبى موجب ان يعتنى بهذا العلم كل الاعتناء وان في زماننا هذا قد اتخذ ظهريا اى امرا منسيا قد القيتموه وراء الظهر
وصار طلبه عند الاكثرين شيئا فريا بديعا عجيبا وقيل مصنوعا مختلقا لم يبق منه من علم الكلام بين الناس الا قليل ومطمح
نظر يشتغل به على الذرى قال وقيل به فلان والمطمح منتهى ما يرتفع اليه نظر من يشتغل به نادرا هو النقل عن شخص
معين او مجهول من غير الثقات لما ارائه واستبصار في رواية ووجب علينا ان نرغب طلبه رغبتنا في طلب التدقيق
وتسلك بهم في هذا العلم مسالك التحقيق ولهذا قد طالعت ما وقع لاهل الكتب المصنفة في هذا الفن فلم ار منها ما فيه
شفاء العليل بامراض الاهواء في الآراء او رواء او رواء اى ري او ارواء للغليل لحرارة العطش لعقد المطالب الاعتقادية

والشوق اليها وفي المصطلح التي الرواء بالمد وفتح الراء وهي الماء العذب وبكسرها جمع ريان وهو المنظر الحسن
بما حوى [illegible] كلمة لكثرة الاستعمال والجملة الحالية اعني قوله والفهم قاصرة عاد له ما لطرف نظر الاقرب الحاضر
طرف العين [illegible] وقوعها صلة لما وشد [illegible] المعنى والاعراض عن تعمق اللفظ [illegible] الى الحصول
الشفاء والارواء [illegible] كل معاني [illegible] والرغبات في
[illegible] فاترة والدواعي الى التحصيل قليلة والصوارف عن التحصيل متكاثرة ثم انه تعين ما الجملة من حال تلك الكتب بقوله مختصر انها قاصرة
عن اداء المرام باختصارها المخل ومطولاتها مع كل السام لما فيها من الاطناب الممل مدهشة للافهام في الوصول الى
حقايق المسايل ثم زاد في ذلك البيان بذكر احوال المصنفين في تصانيفهم الكلامية فقال منهم من كشف عن مقاصده
اى مقاصد علم الكلام القناع بازالة استارها عنها ولكنه قنع منه بالاقناع بما يفيد الظن وتقنع ومنهم من سلك
المسلك الشديد في الدلايل لكن يلحظ المقاصد ينظر اليها بنور خفي من مكان بعيد فلم يكشفها ولم يحررها ومنهم من
عرضه نقل المذاهب التي ذهب اليها طوايف من الناس واستقروا عليها والاقوال التي صدرت عمن قبله والتصرف
بالرفع عطفا على نقل في وجوه الاستدلال وتكثير السؤال والجواب ولا يبالي الام الكلام اي الى اي مرجع نقده وتصرفه
وتكثيره بل يرتب عليها ثمرة او يرد ادبها خبره ومنهم من يلفق ويجمع ويصنع مغالط شبهة لتخلط الفروع براطه ولا يدري
ان النقاد من ورائه فيزيفها وينقضها ومنهم من يتبسط في مقدمة مقدمة ويخبط منها من المقدمات التي [illegible] اينما يؤدي
اليه باى رايه اى اوله بالامعان ما يل ويبنى عليه مطالبه وربما يكر ويرجع ويحمل بعضها بعض تلك المقدمات على
بعض بالابطال ويتطرق الى المقاصد بسبب الاختلال ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط في العبارة والتكرار
في المعنى ليظن انه بحر زخار ذكر الامواج من زخر البحر امتد وارتفع ومنهم من هو كحاطب ليل يجمع الحطب بالليل
فلا يميز بين الرطب واليابس والضار والنافع وجالب رجل وخيل الرجل جمع الراجل وهو خلاف الفارس
والخيل الفرسان يعني كل لب العسكر باسره ضعيفه وقويه ثم اشار الى ما [illegible] في جانب [illegible] مطلقا [illegible] بقوله
يجمع ما يجده من كلام القوم يتعلمه نقلا ولا يستعمل عقلا ليعرف اغث ما اخذه ام سمين ويختبر اى يمتحن كل ما اتفق
ما وجده ام متين الى قوي فيضا تجمع ماذكر مما يشد على ساير الكتاب كي اشار اليه بقوله فحركني ما سافني وبعثني
الحزن العطف والشفقة على اهل الطلب لهذا العلم [illegible] تحقيق الحق [illegible] حاجة الى الكتب [illegible] خارج
الكتاب [illegible] مقتصدا متوسطا لا مطولا مملا بتطويله ولا مختصرا مخلا بايجازه [illegible] للالباب
العقول ويرتب فيه الغرر من اللباب [illegible] لم اترك جهدا [illegible] في تحرير المطالب الكلامية وتقرير المذاهب
الاعتقادية وتركيب الحجج [illegible] في شبهها [illegible] مشغول [illegible]
انقضا كالذى طرت مقاصده والكشف سواء [illegible] في النقد والتزييف للدلايل والهدم والترصيف
الى الاحكام للمقاصد على نكت هي ينابيع التحقيق وفقر تهدي لما مظان التدقيق النكتة طائفة من الكلام منقحة مشتملة

على لطيفة مؤثرة في القلوب والينبوع عين الماء والفقرة بالسكون فقاره الظهر ويطلق على اجود بيت في القصيدة
تشبيها لها وعلى قرينة الاسجاع ايضا وانا انقر من الموارد مواضع الورود جمع مورد من ورد الماء اي الحضار مواضع
الرجوع من صدر اذا رجع وانا مل في المخارج قبل ان اضع قدمي في المداخل بمراجع القهقرى اي الرجوع الى خلف
انا مل فيها قد حسب حل فيه من قصور فارتد واتقه وارجع البصر كرة بعد اخرى هل ارى فطورا اي شق فاسده واصلحه
حافظا حال من فاعل كتبت وما في حيز من اودعته وما عطف عليه اي حال كوني في ذلك حافظا للاوضاع التي ينبغي ان
يحافظ عليها رامز امشيرا اما يحاز العبارة مشبعا موضحا باطنابها في مقام الرمز والاشباع فلتقد لبالغ في تحرير كتابه
وتنقيح طالبه حتى جاء متعلق بقلك الافعال المذكورة كما اردت ووفق له وسددت في اتمام ما قصدت ثم بين مجيئه على وفق
ارادته بقوله جاء كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة اي لا تردد ولا اضطراب متناسبا صدوره اوائله ورواد فه
اواخره متشعا نفا سوابقه ولواحقه وقوله بكرا بدل من كلاما من ابكار الحسان لم يطمثها لم يمسها من قبل انس ولا جان و
برهة من الزمان مدة طويلة منه اجيل اي ادير واردد قداحي كما تفعله ابا سر حال الفكر في الميسر واولى بقي من المبالغة
وبين المشاورة كان كلا من المتشاورين يامر صاحبه بما يراه واشاور ذوي النهى جمع نهية وهي العقل لانه ينهى عن القبائح
مع تعدد خاطبيها من الخطبة والضمير للبكر ومن جملة خاطبيها سلطان الهند محمد شاه جونه وكرم الراغبين فيها وفوري
كفو متعلق باجيل وما عطف عليه اربها اليه يقال زففت العروس الى زوجها ارفت بالضم زفا وزفافا يعرف قدرها
ويغلي مهرها يكثره موقفه من عند الله موافقة جمع موقف من الوقوف بمعنى الف فيه الذين فيهما ما ليست في السان
متطلع ناظر مستشرف للمواقف جمع موقف من الوقوف بلغ الدراية وفيه اشارة الى اسم الكتاب فيهما بالحجة والبرهان
ولابد لذلك الاغراض من هذه النصرة فان السيف القاضب القاطع اذا لم يعضه الحجة حده كما قيل عراق العضب ومنصل
يليق ليضرب به عند البلاء عجبي حتى وقع على ما ارادها في الراي وما عطف عليها الاختيار على من لا يوازن حين وازن
الشيئين اذا وزن احدهما بالاخر ليعرف ايهما ارجح ولا يوازي ولا يحادي ولا يقابل باحد وهو غني عن الثبات
غير ويفاخره واجل من ان يباهي ويفاخر والعنيان اجل من متعلق المباهاة اي مما يمكن ان يتعلق به فلا يتصور ان
يفاخره احد اصلا وهو اعظم من ملك البلاد وساس اي حفظ وضبط العباد شانا ... في اعظم واعلاهم
ومكانا واندائهم راية وبنانا يقال فلان ندي الكف اذا كان سخيا وانجدهم جاشا هو بالهمزة رواع القلب او الاضطراب
وفلان رابط الجاش اي يربط نفسه عن الفرار لشجاعته وجنانا واقواهم دينا وايمانا وارادهم سيفا وسنانا
رعته فاربا على اي افزعه ففزع والبسطهم ملكا وسلطانا واتمهم عدلا واحسانا واعز من انضار اوا عوانا واجمعهم للفضائل
النفسية التي اصولها ثلثة الحكمة والعفة والشجاعة ولاسيما ما اثرها مطلقا ... واحكم قواعد الدين بعد
ان كادت تنهدم واستنبع ... الكرم ... روحه حين ارادت ان تنهدم ورفع رايا للعلماء اوان زمان ...
قاربت الانعكاس الانقلاب عادة شهاد ... مكارم الشريعة الفضائل الى دعي النهاية في الزمع ولو ابدل الحفظ

المكارم بالمعالم لكان اوجه وقد اذنت اعلنت بالانذار الزمع لامني ... كارة بالارث وكاستحقاق
حال الدنيا والدين ابواسحق لا زالت الافلاك متابعة لهواه فكلما وافقته شجرة لرضاه بها دعا قد شاع في عبارتهم
لكن الاحتراز عن امثاله اولى اذ فيه مبالغة غير مرضية والى الله ابتهل اتضرع بطلق لسانا وارق جنان اي برغبة وفرة
بوجب طلاقة اللسان ورقة القلب ... الا خلاص المستدعي للاجابة ان يديم ايامه ولا يزال ... بجاه ... اعطاء
وملكه دهرا طويلا ويوفقه لان يكتسب به ما هو الا تقيين ذكرا جميلا في هذه الدار واجرا جزيلا في دار القرار انه
على ذلك قدير وبالاجابة جدير والكتاب مرتب على ستة مواقف وذلك لان ما يذكر فيه اما ان يجب تقديمه في علم الكلام وهو
الموقف الاول في المقدمات اولا والثاني اما ان يختص بقسم من الاقسام الثلثة التي للموجود وهو الموقف الثاني
في الامور العامة او لا يختص فاما بالممكن الذي لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف الثالث في الاعراض او بالممكن الذي يقوم
بنفسه وهو الموقف الرابع في الجواهر واما بالواجب فاما باعتبار ارساله للرسل وبعثه للانبياء وهو الموقف الخامس
في السمعيات او لا باعتبار وهو الموقف الخامس في الالهيات والاوجه في التقديم والتاخير ان المقدمات يجب تقديمها على الكل والامور
العامة كالمبادي لما بعدها والسمعيات متوقفة على الالهيات المتوقفة على مباحث الممكنات واما تقديم العرض على الجوهر فلانه
قد يستدل باحوال الاعراض على احوال الجواهر كما استدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبتقطع المسافة والمتحرك
في زمان ... متناهي ... الافراد التي لا تتناهى ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى وجود العرض متوقف
على وجوده الموقف الاول في المقدمات وفيه مراصد ستة المرصد الاول فيما يجب تقديمه في كل علم واما المراصد الباقية فيما يجب تقديمه
في هذا العلم كما ستعرفه ولم يرد بوجوب التقديم انه لابد منه عقلا بل اراد الوجوب العرفي الذي هو جار باعتبار الاولوية والاحقية
في طرق التعليم وفيه مقاصد ستة ايضا الاول تعريفه اي تعريف العلم الذي يطلب تحصيله انما وجب تقديمه ليكون طالبه
على بصيرة في طلبه فانه اذا تصوره بتعريفه سواء كان حدا للمفهوم او رسماله فقد احاط بجميعه احاطة اجمالية باعتبار امر شامل
له يضبطه ويميز عما عداه بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان فرض انه يحصل له في طلبه لكن لا يعده بصيرة فيه فان من
... على غير بصيرة ... اي عشواء وهي الناقة التي لا تبصر قدامها فهي تخبط بيديها
كل شيء ويقال فلان ركب العشواء اذا خبط امره على غير بصيرة والكلام علم بامور تقتدر معه اي يحصل مع ذلك العلم
حصولا دائميا عاديا قدرة تامة على اثبات العقائد الدينية على الغير والزامه اياها بايراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها
فالاول اشارة الى المنبع والثاني الى المانع ومنها الحاجة انه اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول
ادراك المخطئ في العقائد ودلائلها مع انه من علم الكلام ... على القدرة التامة وباطلاق المعية على
المصاحبة الدائمة ينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها ... ذلك القدرة
على ذلك الاثبات ... وانما اختار العلم دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط دون علم
الجدل الذي يتوسل به الى حفظ اي وضع اراد او هدم فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات

هذه العقايد والمبادي من بين الأمة بحاله نوع اختصاص ودون علم النحو الجامع لعلم الكلام مثلا الجنس من ترتب عليه

تلك القدرة واتفاق على جميع المعاد بل لا مدخل له في ذلك الترتب الى ذي اجلاله انما يحتاج عند من يثبت لان

الاثبات بالعقل عن لازم واخبار معه عليه مع شيوع استحالته ينبهنا على انفراد السنة الخمسة المساد من الى

بينا واخبار واثبات العقايد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة الكلام اثباتها على الغير وان العقايد يجب ان توخذ

من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حمل الاثبات بينها على التحصيل وكا كنت اذ يلزم ان

يكون العلم بالعقايد خارجا عن الكلام ثمرة له ولا يسلك في بطلانه ان المساد من الباء في قوله ما يراد به هو كالسماع

دون السنة ولئن سلم وجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك الترتب السابق وليس المراد بالحجج والشبه

ما هي كذلك في نفس الأمر بل يحسب زعم من تصدى للاثبات بناء على قصد المحقق ولم يرد بالغير الذي يثبت عليه العقايد

غيرا معينا حتى يرد انها اذا اثبت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج الحدود عن الحد ان هذا التعريف

انما هو لعلم الكلام كما قررناه لا للمعلوم وان امكن تطبيقه عليه بنوع تكلف فيقال علم اي معلوم يقتدر معه اي مع العلم به الخ

والمراد بالعقايد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان احدهما ما يقصد فيه

نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية واصلية وعقايد وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني

ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكوة فريضة وهذه تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرة وقد دون علم الفقه لها وانها

لا تكاد تنحصر في عدد بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى ان يحاط بها كلها وانما يبلغ من يعلمها منها الى

لها اعني ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامها اذا رجع اليه وان استدعى زمانا بخلاف العقايد فانها مضبوطة لا

تزايد فيها انفسها فلا يتعذر الاحاطة بها والاقتدار على اثباتها انما يتكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها و

ما لهذه النسبة الى دين محمد صلعم سواء كان صوابا او خطأ فان الخصم كالمعتزلة مثلا وان خطأناه في اعتقاده وما

يتمسك في اثباته لا نخرجه من علماء الكلام ولا نخرج علمه الذي يقتدر معه على اثبات عقائده الباطلة من علم الكلام

موضوعه المعلوم الذي يراد تمهيده وانما وجب تقدم موضوعه اي التصديق بموضوعيته ليتميز العلم المطلوب

عند الطالب مزيد امتياز اذ به تمايز العلوم في انفسها بيان ذلك ان كمال النفس الانسانية انما

انما هو بمعرفة حقايق الاشياء واحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقايق واحوالها متكثرة متنوعة وكانت

تحيط منتشرة متعسرة وعسر تحصيلها قصد حسن التعليم وتسهيله ان يجعل مضبوطة متمايزة فقصدوا الى ذلك الاوايل فجمعوا

الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة بشيء واحد اما مطلقا او من جهة واحدة او بأشياء متناسبة تناسبا معتدا به سواء

كان في ذاتي او عرضي علما واحدا ودونوه على حدة وسموا ذلك الشيء او تلك الاشياء موضوعا لذلك العلم لان موضوعات

مسائله راجعة اليه فصارت عندهم كل طائفة من الاحوال متشاركة في موضوع علما منفردا ممتازا في نفسه عن طائفة اخرى

متشاركة في موضوع آخر فجاءت علومهم متمايزة في انفسها بموضوعاتها وسلكنا الاواخر ايضا هذه الطريقة في علومهم وهو

واعلم ان موضوع ... موضوعا لا اعرفه الذاتية كقولنا الكتاب موجب للحكم ... نوع ... كذا ...

استحسنه اولا مانع عقلا من ان يعد كل مسئلة علما برأسه ويفرد بالتعليم ولا من ان يعد مسايل كثيرة غير متشاركة في

موضوع واحد سواء كانت متناسبة من وجه اخر اولا علما واحدا ويفرد بالتدوين واعلم ان الامتياز الحاصل للطالب

بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم وان

كان تعريفا للمعلوم فالفرق انه هنا بملاحظة الموضوع وفي التعريف كما في تعريف الكلام ان جعل تعريفا للمعلوم

وهو اي موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا وذلك لان مسايل هذا

العلم اما عقايد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا يتوقف

عليها تلك العقايد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليها

في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسايل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم و

الحال فان حكم على المعلوم بما هو من العقايد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق اثباتها

تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسايله ايضا فلا وجه لان

يقال المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقايد الدينية او وسيلة اليها لا يقال ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات

المسايل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد به ما يصدق عليه من افراده كان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا

مبحوثا عنه في العلم لانا نقول قد حقق في موضعه ان الاعراض الذاتية يجوز ان تكون

اخص من معروضها نعم يتجه ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك

الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية وقيل هو اي موضوع الكلام ذات الله تعالى والقايل به

هو القاضي الارموي اذ يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اعني عن صفاته الثبوتية والسلبية وعن افعاله اما في الدنيا كحدوث العالم

اي احداثه واما في الآخرة كالحشر للاجساد وعن احكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الامام في الدنيا من حيث انهما واجبان

عليه ام لا والثواب والعقاب في الآخرة من حيث انهما يجبان عليه ام لا ولا بد في هذه الاربعة من اعتبار قيد الوجوب وعدمه

والا لكانت من قبيل الافعال دون الاحكام وفيه نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه اي في الكلام عن غيرها عما ذكر

من الاعراض الذاتية لذاته تعالى كالجواهر والاعراض اي احوالهما لا من حيث يستنده اليه تعالى حتى يمكن ان يندرج في البحث

عن العوارض الذاتية وذلك مثل قولهم الجوهران لا يتداخلان والاعراض لا ينتقل لا يقال ذلك البحث انما يورد في

هذا العلم على سبيل المبدئية لا على انه من مسائله فلا يلزم ان يكون راجعا الى احوال موضوعه لانا نقول ليس ذلك البحث

من الامور البينة بذاتها حتى يكون من المبادي المطلقة المستغنية عن البيان بالكلية فلا بد من بيانه في علم فان بين في هذا

العلم كان من مسائله فوجب ان يكون راجعا الى احوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت ولا اشتباه في جواز كون بعض مسايل علم مبادي

لمسايل اخرى في ذلك العلم او في علم اخرى وان بين في علم آخر كان ذلك العلم اعلى منه من علم الكلام ويكون فيه مبادئ شرعي اذ لا

يجوز ان يبين مبادئ علم شرعي في علم غير شرعي والا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق الى علم غير شرعي وانه لا يجوز

علم شرعي اعلى من علم الكلام باطل اتفاقا ولقايل ان يقول ان مبادي العلم الاعلى قد تبين وان كان علما فلا اشكال
العلم الادنى فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعي بين فيه مبادي الكلام او احتياجه في مبادئه الى علم غير شرعي
فان سلم بطلان الثاني فقد لا نسلم بطلان الاول الا ان يقال ليس لنا علم شرعي يبين فيه ما نحن بصدده الثاني
العلم لا يبين فيه وجوده وذلك لان المطلوب البين في العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولا شك انه متوقف على
وجوده فلا يكون وجوده عرضا واما ثانيا فيه والالزم توقفه على نفسه واعترض عليه بان اثبات العرض الذاتي الذي
هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا محذور اصلا واجيب بان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات باسرها
فلا يكون عرضا ذاتيا لشيء منها واما الوجود الخاص لواحد منها فهو جزئي حقيقي لا يحمل على شيء قطعا وربما يقال ما اثبات
الوجود عند غيره من الاعراض الذاتية يتوقفها عليه لم يستحسنوا ان يجعل بمبادئه قرانا فيبطل اثباته مع اثباته في علم
واحد فيلزم اذا كان موضوع الكلام ذاته تعالى ما يكون اثبات الصانع بثبات ذاته فلا يحتاج الا ان اصلا او كونه
مثبتا في علم اعلى سواء كان شرعيا او لا فان بيان وجود الموضوع انما يكون في الاعلى الذي هو اعم موضوعا دون الادنى
لان الاخص يثبت في الاعم بانقسامه اليه والى غيره دون العكس والنقصان يعني كون اثباته تعالى بذاته وكونه متعلقا
في علم اعلى من الكلام باطلان اما بطلان الاول فهي لا ينبغي ان يشك فيه واما بطلان الثاني فقد خالف فيه الارموي
حيث جوز ان يكون ذاته تعالى مسلما في الكلام مبينا في العلم الالهي الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود المنقسم
الى الواجب وغيره وهو مردود بان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا وايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية
اونا من علم غير شرعي بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا مع كونه اعلى منه مما يستشكل ايضا فان قلت للعلوم الذي جعله موضوع
الكلام ماذا حال فيه قلت هي بينها باعتبار محتاج الا ان كانه الموجود الذي هو موضوع الالهي ولا يحتمل ما بينهما
سوى حملهما على غيرهما ايجابا فتدبر وقيل موضوع الكلام الموجود بما هو موجود اي من حيث هو هو غير مقيد بشيء
والقايل به طائفة منهم حجة الاسلام وامتياز الكلام عن الالهي المشارك له في ان موضوعه ايضا هو الموجود مطلقا باعتبار
ان البحث فيه اي في الكلام على قانون الاسلام بخلاف البحث في الالهي فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام او خالفه
وفيه ايضا كالقول الاول نظر من وجهين الاول انه قد يبحث في اي في الكلام عن احوال المعدوم والحال عن احوال امور لا
باعتبار انها موجودة في الخارج اي يبحث فيه عن احوال الامور لا يتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الامور في الخارج سواء كانت
موجودة فيه ام لا كالنظر والدليل فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم لم لا والدليل وجه دلالته كذا ونحو ذلك كذا فان هذه كلها
مسائل كلامية كما ستعرفه لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج واما الوجود في الذهن فهم اي المتكلمون لا يقولون به حتى
يقال النظر والدليل وكذا المعدوم الخارجي والحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود ولا شك
ان احوالها انما يبحث عنها من حيث انها موجودة مطلقا فالاشكال الثاني انه على قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية
او المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم هذا القايل ان الكلام هو هذه المسائل الحقة فقط ورد عليه

ما اشار اليه بقوله وهذا القدر اي كون المسائل حقة على قانون الاسلام لا يميز العلم اي علم الكلام عما ليس علم الكلام
كيف وكل من صاحبي المسائل الحقة والباطلة يدعي ذلك اي كون مسائله حقة على قانون الاسلام مع ان هذا
الزعم منه باطل قطعا لان المخطئ من ارباب علم الكلام ومسائله من مسائل الكلام كما اشار اليه وان كفر ذلك المخطئ كالمجسمة
المصرحين بكونه جسما دون القايلين باتصافه بصفات الاجسام المتسترين بالبلكفة او هو كالمعتزلة وقد يجاب
عنه بان المراد بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما يرجع اليهما فيساوي
الكل ولقايل ان يقول انه لم يجعل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز
الموضوعات وهو باطل لما مر وان جعلت قيدا له لزم ان تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها
على قياس ما مر في حيثية المعلوم المقصد الثالث فايدته وانما وجب تقديم فايدة العلم الذي يراد ان يشرع فيه
وفي العبث فان الطالب اذا لم يعتقد فيه فايدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه قطعا وذلك ظاهر ولم يتعرض له
وان اعتقد فيه فايدة غير ما هو فايدة له ايمكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فايدته وربما لم يكن موافقا
لغرضه فيعد سعيه في تحصيله عبثا عرفا ولربما يعطف على فعله ويعتقده او كان ذلك العلم مهما للطالب
فايدته التي هي فيها فهو فيه حقه من الجد والاجتهاد في تحصيله بحسب تلك الفايدة وهي اي فايدة علم الكلام امور
بالنظر الى الشخص في قوته النظرية وهو الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان ويرفع الله الذين امنوا
منكم والذين اوتوا العلم درجات جعل العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لمنزلتهم كانه قال
وخصوصا هولاء الاعلام منكم ٢ بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد المسترشدين بايضاح الحجة لهم لا عنادهم الدين
والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم فان هذا الالزام المشتمل على تفضيح المعاند ربما جره الى الاذعان والارشاد
فيكون ناقصا و تكميلا اياه ٣ بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ قواعد الدين وهي عقايده عن ان يزلزلها
شبه المبطلين ٤ بالنظر الى فروعه وهو ان يبنى عليه العلوم الشرعية اي تبنى عليه ما عداه منها فانه اساسها واليه
يؤول اخذها واقتباسها فانه لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل الكتب لم يتصور علم تفسير وحديث
ولا علم فقه واصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فالاخذ منها بدونه كبان على غير اساس واذا سئل
عما هو فيه لم يقدر على برهان ولا قياس بخلاف المستنبطين لها فانهم كانوا عالمين بحقيقته وان لم يكن فيما بينهم
هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما في علم العربية ٥ بالنظر الى الشخص في قوته العملية وهو صحة النية
باخلاصها في الاعمال ٦ وصحة الاعتقاد تقوية في الاحكام المتعلقة بالافعال او بهما بهذه الصحة اليه و
الاعتقاد يرجى قبول العمل وترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله اي الفايدة التي تعود بما ذكر من الامور المترتبة
اليها هي الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات المقصد
الرابع مرتبته اي مرتبة هذا العلم وانما وجب تقديم مرتبة العلم الذي يطلب الشروع فيه ليعرف قدره ورتبته فيما بين العلوم

المطلق ضروري وهو المطلوب والجواب عنه ان الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده فان هذا العلم حاصل لكل احد بلا
نظر وسواء اي حصول ذلك العلم الجزئي غير تصوره وغير مستلزم له اذ كثيرا ما تحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا نتصور
شيئا من تلك العلوم مع كوننا حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها الى توجه مستأنف اليها فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزما
له واذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصورا فلا يلزم تصور العلم المطلق اصلا فضلا عن ان يكون تصوره ضروريا
ويجوز ان يجاب عنه ايضا بانه انما يتم اذا كان العلم ذاتيا لما تحته وكان شيء من افراده متصورا بالكنه بديهة وكلاهما ممنوعان
لا يقال نحن لا نقتصر على ما ذكر بل نقول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود ويعلم ايضا كذلك انه عالم بذلك والعلم احد
تصوري هذا التصديق وهو بديهي ايضا فيكون تصوره السابق على التصديق البديهي اولى ان يكون بديهيا فانه قلت
في جواب هذا التقرير لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوراته ولا بداهة شيء منها فان التصديق البديهي ما لا يتوقف
بعد تصور الطرفين على نظر فجاز ان يكون تصوراتها باسرها كسبية فلا يصح الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة شيء من تصوراته
اصلا قلت في رد هذا الجواب ان المدعى حصول هذا التصديق بلا نظر في الحكم ولا في شيء من اطرافه لا حاجة الى
الصبيان الذين لا يتاتى منهم الاكتساب لا في حكم ولا في تصور والنزاع في التسمية بان التصديق انما هو الحكم وحده او تصور
اطرافه شروط له خارجة عنه فالبديهي هذا الحكم المستغني عن الاستدلال وان كانت تصوراته نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع
المركب من الحكم وتصورات الاطراف حتى يكون بداهته مستلزمة لبداهة تصوراته لا يجدي طائلا في هذا المقام ما عرفت من ان
هذا التصديق الذي نحن فيه مستغن عن النظر مطلقا ثم شرع في جواب لا يقال بقوله لانا نقول يكفي في التصديق تصور
الطرفين بوجه ما ولا يحتاج فيه الى تصورهما بالكنه كما يحكم على جسم معين مشاهد من بعيد بانه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته
هل هو انسان او حجر بل ومع الجهل بحقيقة الحيز والشغل بل نحكم بان الواجب تعالى اما فعل ولا دائما لم نعلم حقيقتهما بكنههما
بل باعتبار امر عام عارض لهما ككونه صانعا للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم ان يكون تصور
مطلق العلم بوجه ما بديهيا ولا نزاع فيه بل في تصوره بحسب الحقيقة والوجه الثاني ان العلم لو كان كسبيا معرفا فاما ان يعرف
بنفسه وهو باطل قطعا او بغيره وهو ايضا باطل لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية
كل منهما على معلومية الاخر وهذا الوجه على تقدير صحته حجة على من يقول ان اي مطلق العلم معلوم بحسب حقيقته لكن لا بالغير
فان او لم يسلم كونه معلوما كذلك اتجه ان يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا ان يكون ضروريا لجواز ان يكون تصوره
ممتنعا والجواب ان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به لا بتصور حقيقة العلم المطلق فان اكثر الناس يعلمون
اشياء كثيرة ولا يتصورون حقيقة العلم المطلق والذي يحاول ان نعلمه اي نطلب ان نحصله على ذلك التقدير بغير
العلم تصور حقيقة العلم فلا دور اذ اللازم ان يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئي متعلق بذلك الغير وعلى
حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي ايضا فيتوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول
متوقفا على تصور حقيقته فلا دور وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن وبين تصوره

وذلك لان منشأهما عدم الفرق بينهما فان الشبهة الاولى تخيل انه اذا حصل بالضرورة علم جزئي قايم بالنفس كان ما في العلم
حاصلا بالضرورة في ضمنه قايما بالنفس ايضا وهذا المنع كون تلك الماهية متصورة والشبهة الثانية تخيل ان تصور ما هية العلم
او توقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير ولا شك انه متوقف على حصول ما هيته في ضمنه قايمة بالذهن وهذا معنى تصورها فقد
توقف كل منهما على الاخر واذا ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين احدهما ان يرتسم فيها
في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورا لها ولا مستلزما له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير
ان تتصورها والثاني ان يرتسم فيها بمثالها وصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب
اتصاف النفس بها وهو المطلوب بتعريفها اضمحل الشبهتان بالكلية المذهب الثاني قال امام الحرمين والغزالي انه ليس ضروريا
بل هو نظري ولكن يعسر تحديده وربما يفسر انا بالدليل الثاني انما قال ربما لان النظر به تخيله الا ترى انه لم ثم والا منع
التحديد دون غيره وانه لم يجزم لم يدل شيء على الطريق معرفته القسمة والمثال اما القسمة فهي ان يميزه عما يلتبس من
الاعتقاد اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق او غير مطابق والمطابق اما ثابت او غير ثابت فقد خرج عن القيد اعتقاد
جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن اعتقاد المصيب الحاكم
بالثابت الذي لا يزول بالتشكيك واما المثال فكان يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة او يقال
هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين وهذا القول بعيد فانهما اي القسمة والمثال ان افادا تمييزا لماهية العلم عما
عداها صلحا معرفا وحدا لها اذ لا نعني هنا بتحديدها سوى تعريفها والا لم يحصل بهما معرفة ماهية العلم لان تحصل المعرفة
لا بد ان يفيد تمييزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تمييزه واعلم ان الغزالي صرح في المستصفى بانه يعسر تحديد
العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية
فكيف لا يعسر في الادراكات الخفية ثم قال ان التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك
الباصرة ينبهك حقيقته فظهر انه انما قال بعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا وهذا كلام محقق لا بعد فيه لكنه جار
في غير العلم كما اعترف به المذهب الثالث انه نظري لا يعسر تحديده وذكر له تعريفات الاول لبعض المعتزلة انه اعتقاد
الشيء على ما هو به وهو اي هذا التعريف غير مانع لدخول التقليد فيه اذا طابق الواقع فيزيد لدفعه عن ضرورة او دليل
فانه يمنع دخول التقليد لكن يبقى الاعتقاد الراجح المطابق يعني الظن الصادق الحاصل عن ضرورة او دليل ظني داخلا
فيه الا ان يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا فلا يدخل الظن فيه ويرد عليهم اي على المعتزلة التعريف خروج العلم
بالمستحيل عنه فانه ليس بشيء اتفاقا بخلاف المعدوم الممكن التي اختلف فيها وقد اجاب بعضهم عن هذا بان العلم
لا يتعلق بالمستحيل فلا نقض به فاشار الى رده بقوله ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر لبديهة العقل فان كل
عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما المستحيل معلوما
بوجه ما وسنا قض كلامه ايضا لانه هذا اي انكاره تعلق العلم بالمستحيل حكم على المستحيل بانه لا يعلم فيدعي هذا الحكم

فهو في حقه من الجهد ولا اعتبار بها لكتابه وافتقار اذا عرفت هذا فنقول قد علمت ان موضوعه اي موضوع الكلام
هو المعلوم اعم الامور واعلاها فيتناول اشرف المعلومات التي هي مباحث ذاته تعالى وصفاته وافعاله ولا شك انه اذا
كان المعلوم اشرف كان العلم به اشرف مع انه موضوعه مقيد بحيثية تبنى عليه فروع ايضا وغايته اعني التحلي بالنظر
في الامور الحكمية اشرف الغايات واجدها نفعا ودلائله يقينية يحكم بها اي بصحة مقدماتها وحقيته الصور العارضة
كما صح العقل بانها ثابتة من الوهم وقد تأيدت تلك الدلايل بالنقل وهي اي شهادة العقل لما بصحتها مع تأيدها بالنقل
قطعا بخلاف الدلايل العلم الالهي فان مخالفة النقل اياها شهادة عليها بان احكام عقولهم بما ماخوذة من اوهامهم
لا جرم لا يجهم فلا وثوق بها اصلا وهذه الامور المذكورة منه شرف علم الكلام المذكور وجهات من شرف
العلم لا يعدو لها اي لا تتجاوز جهات الشرف بدلالته ذكرناها واما كون مسائل العلم انه مرجع الى ضبط الدلائل وقوتها
فهو في الكلام اولى فاشرف العلوم بحسب جميع جهات الشرف المقصد الخامس في مسائله بدون كله في وهو المناسب لطالبه
وما تاخر والموجود في كثير من النسخ في مسائله وانما وجب تقديم الاشارة الاجمالية الى مسائل العلم الذي يطلب الشروع فيه
ليتنبه الطالب على ما هو يتوجه اليه من المطالب تنبيها موجبا لمزيد استبصاره في طلبها وانما قال الى المقاصد لان كل علم
مدون له مسائل هي المقاصد الاصلية فيه وهي حقيقية ومبادي اما تصورية او تصديقية هي وسائل الى تلك المقاصد وربما عدت
جزءا منه لشدة الحاجة اليها اما موضوعه جزء ايضا فالثانية فيه ان الموضوع نفسه من المبادي التصورية وكونه موضوعا له
من مقدمات الشروع وهي خارجة عنه اتفاقا واما الثانية اعني وجوده من المبادي التصديقية المسماة عندهم اصولا موضوعة كما صرح به
ابن سينا في برهان الشفاء وهي اي مسائل الكلام كل حكم نظري حمل المسند فيه الحكم لان المقصود في العلم المطلوب في
العلم وانما اطرافه فمن المبادي التصورية ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب والا فالحكم قد يكون ضروريا مشهورا
في العلم اما لاحتياجها لانتبيه بذكرها حقيقة او لبيان لميتها وانما حمل كل حكم نظري على المسائل نظرا الى ما ل معناه كان
قال وهي الاحكام النظرية المعلوم هو اي في ذلك الحكم النظري من العقايد الدينية او يتوقف عليه اثبات شي منها سواء كان
توقفها عليه قريبا او بعيدا وهو اي الكلام العلم الاعلى اذ اليه تنتهي العلوم الشرعية كلها وهو يشتمل موضوعاتها او حيثياتها
فليست له مبادي تبين في علم اخر سواء كان علما شرعيا او غير شرعي وذلك ان علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقايد
الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وافعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل به الى اعلاء كلمة
الحق فيها ولم يرضوا ان يكون محتاجين فيه الى علم اخر اصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقايد والمباحث النظرية
التي يتوقف عليها تلك العقايد سواء كان توقفها عليها باعتبار موادها او باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة
في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مبادي تبين في علم اخر بل مباديه اما بينة بنفسها مستغنية عن البيان
بالكلية او مبينة فيه فهي اي تلك المبادي المبينة فيه مسائل له من هذه الحيثية ومبادي لمسائل اخر منه لا يتوقف تلك المبادي عليها
لئلا يلزم الدور وهما قررناه تبين لك ان احوال المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية وكون

ان يكون مباديه اعلى علوم الشرعية مبنية في علم غير شرعي ويحتاج هو اليه تحاكما لا يجري عليه الا الفلسفة او متفلسف
من فضلاء اهل السنة وتسبب ذلك باختياج اصول الفقه الا الى الترجيح مما لا ينفعه في تحصيل ذلك وجد في الكتب الكلامية
مسايل لا يتوقف عليها اثبات العقايد اصلا ولا دفع الشبه عنها فقطعا فذلك من خلط مسايل علم اخر به تكثير للفائدة
في الكتاب فيه اي من الكلام تستمد العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره اصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق
لنفاذ حكمه فيها بأسرها وليس ينفذ فيه حكم شي منها ثم قد ينفذ حكم بعض منها على بعض اخر فيكون لذلك البعض رياسة
مقيدة ثم ان تتبع الكلام فيما عداه بطريق الافاضة والانعام من الاعلى على الادنى دون الخدمة فلا يجانب تسمية خادم
العلوم المقصد السادس في تسميته وانما وجب تقديمها لان في بيان تسمية العلوم الذي يتوجه الى تحصيله مزيد اطلاع
على حاله فيحصل للطالب مع ما سبق كمال الاستبصار سابقا انه انما سمي الكلام اما بازاء المنطق للفلاسفة يعني انه
علم على حدة فحابي علومهم سمي بالمنطق ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام الا ان نفع المنطق في
علومهم بطريق الالة وانفعه من تمام حادم العلوم والتها ورعاية تشبيها نظرا الى نفعه وحكمه فيها ونفع الكلام في علومنا
بطريق الاحسان والمرحمة فلا يسمى الا رئيسا لها او لان ابواب كتب المتقدمين والا في كتب المتقدمين بالكلام في كذا فيعد تعبير
العنوان بني ذلك الاسم بحاله اولان مسألة الكلام يعني قدم القران وحدوثه اشهر اجزائه وسببا ايضا لتدوينه حتى كره
اي في حكم الكلام انه قديم او حادث التشاجر اي التخاصم والتسفك اذ قد روي ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال
فقتل جماعة من علماء الامة طالبا منهم الاقرار بحدوث القران فغلب عليه تسميته بكلي باسم اشهر اجزائه او لانه يورث قدرة
على الكلام في الشرعيات ومع الخصم على قياس ما قيل في المنطق انه يفيد قوة على النطق في العقليات والمنطق صهات
المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم لما شرع في مقاصد علم الكلام وهما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة
للشروع فيه ولابد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم اولا ومن بيان انقسامه الى ضروري ومكتسب ثانيا ومن الاشارة لاثبات
العلوم الضرورية التي اليها المنتهى ثالثا ومن بيان احوال النظر وافادته للعلم رابعا ومن بيان الطريق الذي يقع
به النظر ويوصل الى المطلوب خامسا افتتحت هذه المباحث يتوصل الى اثبات العقايد واثبات مباحث اخرى يتوقف عليها العقايد
ثم قد عرفت انه قد جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات العقايد من القضايا الكلية مقاصد في علمه كيلا يحتاج فيه الى علم اخر والمباحث
المذكورة بانها من المقاصد لكنه مسايل كلامية وفي ابكار الافكار تصريح بذلك حيث جعل مشتملا على ثمان قواعد منحصرة
لجميع مسايل الاصول الاولى في العلم واقسامه الثانية في النظر وما يتعلق به الثالثة في الطرق الموصلة الى المطالب النظرية وفيه
اي في علم المطلق ثلاثة مذاهب الاول انه ضروري تصوره بالكنه واختاره الامام الرازي بوجهين الوجه الاول
ان علم كل احد بوجوده اي بانه موجود ضروري قد حاصل له بلا اكتساب ونظر وهذا علم خاص متعلق بمعلوم خاص
هو وجوده والعلم بالمطلق جزء منه لان المطلق ذاتي للمقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فاذا حصل الخاص
الذي هو الكل احد بالضرورة كان العلم المطلق سابقا عليه والسابق على الضروري اولى بان يكون ضروريا فالعلم

العلم به لامتناع الحكم على ما ليس معلوما اصلا نعم قد يعتذر لهم بان المستحيل ليس بشي عنده فلا يخرج العلم به عن تعريفهم وكونه ليس شيئا
بمعنى انه غير ثابت في نفسه لا يمنع ذلك اي كونه شيئا الثاني القاضي ابي بكر الباقلاني انه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج عن حده
علم الله سبحانه مع كونه معرفا بان يقدر على اولا يطلق عليه تعالى معرفة اجماعا على الاصطلاحا ولا لغة وايضا فيه دور اذ المعلوم
من العلم فلا يعرف الا به معرفة لان المشتق منه مشتمل على معنى المشتق منه مع زيادة وايضا فيه ما هو به حشو اذ لا حاجة اليه اذ المعرفة
لا يكون الا كذلك لان ادراك الشي لا على ما هو به جهل لا معرفة الثالث للشيخ ابي الحسن الاشعري فقال تارة هو الذي
العلم هو الذي يوجب كون من قام به عالما او هو الذي يوجب لمن قام به اسم العالم وهو في المعنيين واحد وفيه دور ظاهر لا خفاء
المعلم في تعريف العلم وقال اخرى بالتعريف الذي يستلزمه العلم ادراك المعلوم على ما هو به وفيه الدور لان المعلوم في الحد وفيه
ان الادراك مجاز عن العلم لان معناه الحقيقي هو اللحوق والوصول والمجاز لا يستعمل في الحد وقال الحاجب باستعماله في
معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشي بنفسه لان المعنى المجازي هو العلم فكانه قيل هو علم المعلوم وفيه الزيادة المذكورة
مع ان قوله على ما هو به زايد فان المعلوم لا يكون الا كذلك الرابع لابن فورك ما يصح ممن قام به اتقان الفعل اي احكامه
وتخليته عن وجوه الخلل فان اراد ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعا وان اراد ما له مدخل فيها فيدخل القدرة في الحد ويخرج عنه
علمنا اذ لا مدخل له في صحة الاتقان على انيا فان افعالنا ليست بايجادنا وقد اورد عليه بعد تسليم ان فعل العبد بايجاده علم
احدنا بنفسه وبالباري تعالى وبالمستحيل فان ما يتعلق به هذا العلم ليس فعلا ولا ما يصح اتقانه به وانما يرد عليه هذا ان لو اراد ما يصح
به اتقان متعلقه واما لو اراد ما يصح به الاتقان في الجملة وان لم يكن متعلقا بحيث يحصره فلا ورود لهذا عليه ولهم عبارات
قريبة من هذه العبارات المذكورة كتبيين المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة المذكورة والدور وان التبيين مشعر بالظهور بعد الخفاء
فيخرج عنه علمه تعالى او اثباته اي اثبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يلزم ان يكون العالم مثبتا بوجود متعلقا
له وهو محال وايضا الاثبات يطلق على الايجاد وعلى السكون الى الحركة ولا مجال هنا لارادة شي منهما وقد يطلق على العلم تجوزا
فيلزم تعريف الشي بنفسه او الثقة بانه اي المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يوجب كون الباري تعالى واثقا بما هو
عالم به وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه شرعا الخامس للامام الرازي انه اعتقاد جازم مطابق لموجب اما ضرورة او دليل فانما
عوف به بعد قوله انه ضروري ولا غبار عليه غير انه يخرج عنه التصور لعدم اندراجه في الاعتقاد ولا يخرج ورود ما يضا هيه
التعريف الاول المنقول عن بعض المعتزلة مع انه علم تعالى مثلا في الاعراض علمه بمعنى الشك وفي الجواهر علمه كحقو الانسان
اولا وان الاول من المفهومات الاصطلاحية والثاني من الماهيات الموجودة السادس للحكماء انه حصول صورة الشي
كان او جوهرا موجودا او معدوما في العقل اي عنده ليشمل ادراك الجزئيات وتنبيه على عبارة الاخفاض بالكليات
هو تمثل ماهية المدرك بفتح الراء في نفس المدرك بكسرها وسواء كون العلم حصول الصورة او تمثل الماهية منبئ على الوجود
الذهني وسيبحث عنه اي عن الوجود الذهني وكون العلم عندهم عبارة عنه وهذا اي ما ذكروه في تعريف العلم يتناول
الظن والجهل المركب والتقليد بل الشك والوهم ايضا وتسميتها علما الى الجهل مندرجة فيه كذا هو والبه لا يخالف استعمال

الصورة اذ هما تمثال وسلسلة الماهية الانسانية عن التعين ومتعلق التمييز وهو بكل الماهية لا يحتمل نقيضه

اللغة والعرف والشرع اذ لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا انه عالم في شي من الاستعمالات اللغوية والعرف العام
والشرع كيف ويلزم ان يكون اجهل الناس بما في الواقع اعلمهم به وكذا لا يطلق العالم في شي منها على الظان والشاك
والواهم واما المقلد فقد يطلق عليه العلم مجازا لا حقيقة ولا مشاحة اي لا مضايقة ولا منازعة في الاصطلاح بل لكل
احد ان يصطلح على ما يشاء الا ان رعاية الموافقة في الامور المشهورة بين الجمهور اولى وا وجب السابع وهو المختار من تعريفاته
لبراءته عما ذكر من الخلل في غيره وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني انه صفة اي امر قائم بغيره توجب تلك الصفة لمحلها و
موصوفها تمييزا احترز به عما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا فان
هذه الصفات توجب لمحالها تمييزا عن غيرها ضرورة ان الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان وكذا الاسود
بسواده متميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحالها تمييزا عن غيرها على قياس ما تقدم وتوجب لها
تمييزا لمدركاتها عما عداها اي تجعلها بحيث تلاحظ مدركاتها وتميز بها عما سواها بين المعاني اي ما ليس من الاعيان
المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراكات هذه الحواس فانها توجب تمييزا في الامور العينية كما سيصرح لا يحتمل
النقيض اي لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل فيها
يحتمل نقيضه احتمالا وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم
به من الايجاب او السلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك وبهذا ان العلم ضرب جازم يحتمل متعلقه النقيض
توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من
اعتبار المحل الذي هو العالم لان التمييز المتفرع على الصفة انما هو له للصفة ولا شك ان التمييز انما هو في متعلق تلك
الصفة والتمييز وذلك الشي هو الذي لا يحتمل النقيض وهذا الحد يتناول التصديق اليقيني وهو ظاهر والتصور ايضا
اذ لا نقيض له لان التناقض انما هو المفهومات المتنافيان لذاتيهما ولا تنافي بين التصورات فان مفهوم الانسان
واللاانسان مثلا لا يتنافيان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشي وح يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذا اولان
حيوان ناطق حيوان ليس بناطق على التقييد لا يتنافيان الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وانتفاء عنها سلبا اعني
التصديقين اللذين اعتبر بين التركيبين ليهما بعد رعاية شروط التناقض فيهما واطلاق النقيض على اطراف
القضايا سواء اخذت تلك الاطراف بمعنى السلب والعدول بمعزل عن التناقض والا يقال فعلى هذا جميع التصورات
علوم مع ان بعضها غير مطابق لانا نقول لا يوصف التصور بعدم المطابقة اصلا فانا اذا راينا من بعيد شبحا هو
حجر مثلا وحصل منه في اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة للانسان وعلم تصوري به والخطا انما هو في
حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئي فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له موجودا كان او معدوما
ممكنا او ممتنعا وعدم المطابقة في احكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلا اشكال وارد على الحد الحتار العلوم
العادية وهي العلوم المستندة الى العادة كعلمنا مثلا بان الجبل الذي رايناه فيما مضى لم ينقلب الان ذهبا

فانها تحتمل النقيض فتخرج عن الحد مع كونها من افراد المحدود وانما كانت محتملة لجواز خرق العادة فنقول مثلا في المثال المذكور
ان شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الافراد في قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية اذا كانت متجانسة في الاجسام
كما ذهب اليه بعضهم توجب ذلك الاحتمال واذا قيل انها مختلفة الماهية وما تركب منه الحجر لا يجوز ان يكون يتركب منه الذهب
قلنا نحن نعلم بالعادة ان الشي في ذلك المكان المخصوص شيا حجر مع جواز ان يكون الله تعالى اعدمه واوجد بدله ذهبا
والجواب ان مجال احتمال العادة ايات للنقيض يعني لو فرض نقيضها واقعا بدلها لم يلزم منه اي من ذلك النقيض محال
لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة في ذواتها والممكن لا يستلزم شي من طرفيه محالا لذاته لا احتمال متعلق التمييز الواقع فيه
اي في العلم العادي للنقيض وذلك الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذاتها كما بينا
والاحتمال الثاني هو ان يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن او في المال كما في الجهل المركب
والتقليد ونشاو ضعف ذلك التمييز اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده لموجب وهذا الاحتمال الثاني مغاير
للاول وهو المراد من الاحتمال المذكور في التعريف وهو الذي ورد عليه النقض وانه ممنوع ثبوته في العلوم العادية كما في العلوم
المستندة الى الحس مع ثبوت الاحتمال الاول لا يقدح في شي منهما والمعاني خصت بالامور العقلية كلية كانت او جزئية او المراد بها
ما يقابل الاعيان الخارجية فيخرج عن حد العلم ادراك الحواس الظاهرة لانه يفيد تمييزا في الامور العينية ومنهم من يرى كالشيخ الاشعري
انه اي ادراك الحواس الظاهرة من قبيل العلم كما سبق في طرح هذا القيد فنقول هو توجب تمييزا لا يحتمل النقيض ومنهم من يزيد فيه
في الحد المختار ويقول بين المعاني الكلية وهذه الزيادة مع الغنى عنها يخل بالطرد اي طرد الحد في جميع افراد المحدود ودخولها
فيها وشموله اياها لانه محمول على معناه اللغوي دون الاصطلاحي اذ يخرج بها عن الحد العلم بالجزئيات كالعلم بالاشارة ولانا
وهذا المختار انما هو حد للعلم عند من يقول العلم صفة ذات تعلق العلوم ومن قال انه نفس التعلق بين العالم والمعلوم كما سيأتي
حده بانه تميز معنى عند النفس تميزا لا يحتمل النقيض واعلم ان احسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها المذكور
لمن قامت هي به فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي والتجلي
هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن
الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة في القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح
ينحل به العقدة

في اقسام العلم وفيه مقاصد المقصد الاول انه اي العلم بمعنى الادراك مطلقا
ليتناول الظنيات ايضا او بالمعنى المفسر بالحد المختار ان خلا عن الحكم اي ايقاع النسبة او انتزاعها فتصور سواء كان المعلوم
ما لا نسبة فيه اصلا كالانسان او نسبة تقييدية كالحيوان الناطق او انشائية كقولك اضرب او نسبة جزئية لم يحكم باحد طرفيها
كما اذا شككت في زيد قائم فان هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور والا اي وان لم يخل عن الحكم فتصديق والمتبادر من
هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم كما تقتضيه عبارة المتاخرين لا نفس الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا
المجموع المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفيها كما اختاره الامام الرازي ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا كما يشهد به

رجوعك لنا وجدانك فالصواب ان يقال العلم ان كان حكما اي ادراكا لان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو تصديق
والا فهو تصور فيكون لكل من قسمي العلم طريق خاص يحصله وان جعل حكما كما توهمه العبارات التي يعبر بها من الاسناد والايجاب
والايقاع والسلب والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق كما ورد في بعض الكتب
المعتبرة ولعلم ح هو التصور مطلقا طريق خاص كما بين عما هو اقوى منه ولعارضنا الم بالحكم والتصديق طريق واما
جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فظاهر فعلا كان الحكم او ادراكا وهما اي التصور والتصديق نوعان
متمايزان بالذات اي بالماهية فانك اذا تصورت انسانا او آخر وشككت فيها فقد علمت ذينك الامرين والنسبة بينهما
قطعا لكنك في هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا زال عنك الشك وحكمت باحد طرفي النسبة فقد علمت تلك النسبة نوعا آخر
من العلم مغايرا للاول بحقيقته وجدانا وباعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب في التصديق وعدمه
في التصور المقصد الثاني العلم الحادث تقييده بالحدوث ليخرج عنه علم الله فانه قديم ولا يوصف بضرورة ولا
كسب ينقسم الى ضروري ومكتسب فالضروري قال القاضي ابو بكر في تفسيره هو العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوما
لا يجد المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا كالعلم بكونه جائزا واستحالة المستحيلات واورد عليه جواز زوال اي
زوال العلم الضروري بعد حصوله باضداده كالنوم والغفلة واورد انه قد يفقد العلم الضروري لعدم مقتضيه كفقده
قبل الحس اي الاحساس او الوجدان وسائر ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري
لازما لنفس المخلوق لا ابدا ولا بعد حصوله ولا يرد على تعريفه ما اورد عليه اذ عبارته مشعرة بالقدرة اي باعتبار
مفهوم القدرة في التعريف منتفية فانك اذا قلت فلان لا يجد الى كذا سبيلا فهم منه انه يعذر عليه واذا قلت لا يجد اليه
سبيلا فهم منه انه لا يقدر عليه فمراد القاضي ان الانفكاك عن العلم الضروري ليس مقدورا للمخلوق وما ذكرتم من زواله
باضداده وفقده قبل ما يقتضيه لا ينافي مراده اذ ليس شي منها انفكاكا مقدورا بل غير مقدور فان قلت الانفكاك
مقدورا كان او غير مقدور تابع للزوم المذكور في التعريف فالسؤال باق بحاله قلت لعله اراد باللزوم الثبوت
مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور او اراد به امتناع الانفكاك المقدور فيكون اخر كلامه تفسيرا لاوله
فان قيل فكذا النظري بعد حصوله اي هو ايضا غير مقدور انفكاكه اذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد
حصوله فيدخل في حد الضروري والفاء في قوله فكذا للاشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الاول
قلنا لا يلزم من عدم القدرة على الانفكاك عن النظري بعد حصوله عدم القدرة على الانفكاك عنه مطلقا والمذكور
في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا وذلك انما يوجد في حد الضروري واما النظري فمقدور انفكاكه
قبل حصوله بان يترك النظر فيه ونحن نقول في تلخيص تعريف القاضي هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق واذا لم يكن
تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا يحصل بمجرد الاختيار
المقدور لنا بل يتوقف على امور غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما سنذكره بخلاف النظريات فانها

الاحساس

٢

فانه تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان بلذته والمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا
بان الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غائرة وكالعلم بالامور التي لا سبب لها ولا يجد الانسان العاقل من نفسه خالية عنها
مثل علمنا بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والبديهي ما يثبت بمجرد العقل اي يثبت بمجرد التفاته اليه من غير استعانة
بحس او غيره تصورا كان او تصديقا فهو اخص من الضروري وقد يطلق مرادفا له والكسبي يقابل الضروري فهو العلم المقدور
بالقدرة الحادثة واما النظري فهو ما تضمنه النظر الصحيح هذه عبارة القاضي قال الآمدي معنى تضمنه انه لو قدر انتفاء
الآفات واضداد العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه بلا ايجاب وتوليد اذ لا يحصل العلم ولم يبق ما يوجد النظر الصحيح كما
قال بعضهم او ليس ايجاب النظر للعلم مذهبنا بل حصوله عقيبه بطريق العادة عندنا ولم يقل ايضا ما يحصل عقيبه اذ يدخل فيه
الحج بعض الضروريات اعني ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث به من الالم واللذة والفرح والغم
ونحو ذلك فمن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر لانه لا طريق لنا الى العلم مقدورا سواه فان كان الالهام والتعليم غير مقدورين
لنا وكذلك التصفية لاحتياجها الى المجاهدات قلما يفي بها مزاج ولا نعني بكون العلم الكسبي مقدورا سوى ان طريقه مقدور
فهو اي النظري عنده الكسبي وتوافقا تساويا فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر الصحيح
فهو مقدور لنا ومن يرى جواز الكسب بغيره بناء على انه يجوز ان يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه
جعله اعم بحسب المفهوم من الكسبي اكثر بيان النظر بلازمه اي الكسبي عادة بالاتفاق من الفريقين المقصد الثالث
ان كلا من التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان فان كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصوراته وكذا بعض تصديقاته
حاصل له بلا نظر منه ولا نظر فيه ولولاه اي لولا ان بعضا من كل منهما ضروري لزم الدور او التسلسل فكون كل واحد
من التصور وكذا كل واحد من التصديق نظريا واحتجنا في تحصيل شيء منهما كان ذلك التحصيل مستندا الى تصور او تصديق
آخر هو ايضا نظري مستند الى غيره من التصورات او التصديقات فاما ان يدور الاستناد في مرتبة من المراتب او يتسلسل
لا الى نهاية وهما ممتنعان في الاكتساب لانهما باطلان ممتنعان كما سيأتي فما يتوقف عليهما كان باطلا ممتنعا و
يلزم ان لا يكون شيء من التصور او التصديق حاصلا لنا اصلا وهو باطل قطعا لا يقال [illegible] فرض ان الكل نظري
فهذا الذي ذكره من لزوم الدور او التسلسل [illegible] لا يكون شيء من الادراكات
حاصلا لنا [illegible] نظري [illegible] الدور والتسلسل [illegible]
نفسه والحاصل ان [illegible] كون الكل نظريا [illegible] المذكور لانا
نقول ما ذكرناه [illegible] من التصورات والتصديقات نظري [illegible] معلوم [illegible]
ان هذا بل هو معلوم لنا في نفس الامر فيبطل ذلك [illegible] خلاف الواقع اعني كون تلك القضايا المعلومة في نفس الامر
والحق ان هذا الدليل الذي ذكرناه حجة على من اعترف بالمعلومات اي اعترف بان تلك القضايا المذكورة في الدليل
معلومة في نفس الامر [illegible] على ذلك [illegible] معلومة [illegible]

ولا ينكر ان عموم [illegible]
[illegible]
[illegible]

بان الاستدلال بما يتوقف على معلومية صدقها وهي واقعة في الواقع فان جاء منها ذلك المقدر فلا كلام وان لم يجيء بها
كان ذلك المقدر غير واقع في نفس الامر وهو المطلوب لا على من يجد [illegible] مطلقا اي يجد معلومية تلك القضايا على ذلك
المقدر في نفس الامر ايضا فان هذه الحجة لا تقوم عليه قطعا لان كل ما يورد في الاثبات معلومية صدق مقدماتها حجة
عليه منع المعلومية اذ لم يثبت ضروري لا يقبل المنع وقد يقال اراد ما ذكرناه في امتناع كسبية الكل اما يقوم حجة على من
اعترف بان لنا معلومات تصورية وتصديقية الا انها باسرها كسبية وذلك لانا اذا استنتجنا ان الكل من كل منهما
ليس كسبيا لزم ان يكون البعض من كل منهما ضروريا واما من يجد للمعلومات ولا يعترف بشيء منها فلان يقول
امتناع كسبية الكل لا يستلزم ضرورية البعض لجواز امتناع الحصول وقد مر نظيره في الاستدلال على ان تصور
العلم ضروري وبعضه نظري بالضرورة الوجدانية ايضا فان كل عاقل يجد من نفسه احتياجه في تصور حقيقة الروح
والملك والتصديق بان العالم حادث الى نظر وكسب **المقصد الرابع** في نقض مذاهب ضعيفة
في هذه المسألة اي تلك المذاهب [illegible] اربع المذهب الاول ان الكل ضروري وبه قال ناس
من اصحابنا وذلك لعدم حصول شيء منه بقدرتنا اولا تأثير لها عندنا وهولاء فرقتان فرقة تسلم توقفه اي توقف بعض
من الكل او وجه العلم على النظر فيكون النزاع معهم في مجرد التسمية [illegible] لانا نعني [illegible] ما يحصل
من الكل [illegible] بالكسب المقدور لنا ما يتعلق به القدرة الحادثة كسبا ويحصل عقيب النظر عادة لا بالتأثير [illegible]
قال الامام الرازي في المحصل العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة عنها لزوما ضروريا فانه [illegible]
احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية وقال [illegible]
بالضروري معنى اليقيني دون البديهي المستغني عن النظر وقد يكل البينات ضروريا موافقة لقول [illegible]
وفرقة تمنع ذلك اي توقفه على النظر وهولاء ارادوا بعدم توقفه عليه انه اي العلم لا يتوقف على النظر وجوبا او ليس بينهما
ارتباط عقلي يوجب ذلك بل يتوقف عليه عادة وارادوا به ان العلم الحاصل بعده اي بعد النظر غير واقع به اي بالنظر او
غير واقع بقدرتنا على وجه التأثير بل يخلقه الله تعالى فينا عقيب النظر بطريق جريان العادة فهو مذهب اهل الحق من الاشاعرة
واحترز بذلك عما اختاره الامام الرازي في المحصل من القول بوجوب العلم عن النظر لا على سبيل التوليد وعن مذهب
القول بالتوليد والامام الحرمين فانهما قالا باستلزام النظر العلم وجوبا من غير ان يكون النظر علة او مولدا وان ارادوا
بعدم توقفه عليه انه لا يتوقف عليه اصلا اي لا تأثيرا ولا وجوبا ولا عادة فهو مكابرة لا يجد كل عاقل من [illegible]
المختلف فيها يتوقف على نظره فيها المذهب الثاني في هذه المسألة ان التصور لا يكتسب بالنظر بل كل ما يحصل منه كان
ضروريا حاصلا بلا اكتساب ونظر بخلاف التصديق فانه ينقسم الى ضروري ومكتسب قال الامام الرازي واحتج
في كتبه بوجهين الاول المطلوب التصوري اما مشعور به مطلقا فلا يطلب لحصوله بناء على ان تحصيل الحاصل محال
بالضرورة او لا يكون مشعورا به اصلا فلا يطلب ايضا لان المعقول عنه بالكلية وهو المسمى بالمجهول المطلق لا يمكن توجه

النفس بالطلب نحوه بالضرورة ايضا واجيب عن هذا الوجه بان الحصر اي حصر المطلوب التصوري في ما هو
مشعور به من جميع الوجوه او غير مشعور به اصلا ممنوع لجواز ان يكون معلوما ومشعورا به من وجه دون وجه فلم يتبين ان
هذا القسم يمتنع طلبه فقال الامام وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والمجهول مجهول مطلقا فلا يمكن طلب شيء منهما
لما مر من امتناع تحصيل الحاصل ومن امتناع توجه النفس نحو المغفول عنه بالكلية والجواب عن هذا الوجه بعد استيفاء الكلام
الثلثة ان يقال لا نسلم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا اي من جميع الوجوه فان المجهول مطلقا ما لم يتصور ذاته بكنهه ولا شيء
مما يصدق عليه من ذاتياته او عرضياته وهذا المجهول ليس كذلك بل قد تصور شيء مما يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فان
الوجه المجهول ههنا هو الذات والحقيقة التي يطلب تصورها بكنهها والوجه المعلوم بعض الاعتبارات الثابتة لها الصادقة
عليه سواء كان ذاتيا لها او عرضيا كما يعلم الروح مثلا بانها شيء ما به الحيوة والحس والحركة وان لها حقيقة مخصوصة بهذه الامور
المذكورة وصفاته فيطلب تلك الحقيقة المخصوصة بعينها ليتصور بكنهها او بوجه اتم مما ذكر وان لم يبلغ الكنه ومنهم من اثبت في
جواب هذه الشبهة وراء الوجهين اي الوجه المعلوم والوجه المجهول امرا ثالثا هو المطلوب يقوم به الوجهان وهذا
العقد اعني قيام الوجهين بالامر الثالث زايد على كلام هذا المثبت وفيه خرازة لجواز ان يكون احد الوجهين جزءا واطلاق
القيام عليه بعيد جدا الا ان يراد به الحمل ولا حاجة في دفع هذه الشبهة الى اثبات الامر الثالث لانها قد اندفعت بما
حققنا مع ان اثباته مخالف للواقع وذلك لانا اذا اردنا تعريف مفهوم لنتصوره فلا بد ان يكون ذات ذلك المفهوم اي
وعينه مجهولا وغير حاصل لنا لنتمكن تحصيله وهذا معنى قولنا المجهول هو الذات اي ذات المطلوب وعينه ولا بد هناك ايضا من
ان يكون امر ما صادق عليه معلوما لنا ليصح به توجهنا اليه وطلبنا اياه وهو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات الذات اي
بعض اعتبارات ذات المطلوب الذي هو المجهول ولا خفاء في انه ليس هناك امر ثالث يتعلق غرضنا بتصوره حتى يتصور ان يكون
المطلوب امرا ثالثا وراء الوجهين فان قلت قد يطلب مفهوم الانسان من حيث هو وقد يطلب من وجه وقد يطلب مفهوم
الانسان بوجه من وجوهه فعلى هذا التقدير الاخير ثبت امور ثلثة مفهوم الانسان الذي هو المطلوب ووجه المجهول الذي باعتباره
صار مطلوبا ووجه المعلوم الذي به امكن طلبه قلت مفهوم الانسان يحتمل في ذلك الوجه الذي طلب به مفهوم هو المجهول وهو
ذات المطلوب وليس لنا الا ذات المطلوب المجهول وبعض اعتباراته المعلوم واعلم ان صاحب نقد المحصل استدل الكاتبي الزاما للامام
بما ذكره في المسألة المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران فالوجه
المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن ان العلم الجملي نوع مغاير العلم التفصيلي
وانه قد اعترف هناك بان الشيء المعلوم من وجه والمجهول من وجه مغاير للوجهين جازما به فهذا بان المطلوب التصوري ليس احد
الوجهين بل الشيء الذي له ذانك الوجهان وليشهد لما ذكرنا ان هذا المثبت قال في نقد تنزيل الافكار والمطلوب المجهول
هو حقيقة الماهية المعلومة ببعض عوارضها واكتفى بالوجهين وقال بعض المتاخرين هو المولى شرف الدين المراغي ان هذه
الشبهة اوردت الاقوامين كالاستدلال كان هناك قياسا مقسما من منفصلة ذات جزئين وحمليتين هكذا المطلوب التصوري

اما مشعور به او غير مشعور به وكل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه فالمطلوب التصوري يمتنع طلبه ولا يخفى
ان هذا الاستدلال انما يصح اذا صدقت الحمليتان معا لكن قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه لا يجتمعان
على الصدق اذ العكس المستوي لعكس النقيض لكل منهما ينافي الاخرى فان الاولى ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا
يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وهذا العكس ينعكس بالمستوي الى قولنا بعض غير المشعور به لا يمتنع طلبه وهذا اخص من نقيض
الثانية فينافيه وكذا الثانية ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو مشعور به وينعكس هذا العكس بالمستوي
الى قولنا بعض المشعور به لا يمتنع طلبه وهو اخص من نقيض الاولى فينافيه ايضا واذا كان لازم كل منهما منافيا للاخرى لم
يتصور اجتماعهما صدقا فالحق منع انعكاس الموجبة الكلية بنفسها بعكس النقيض بل مادة فان انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض
الى موجبة كلية كما هو طريقة القدماء مما لم يقم عليه برهان واجيب بتقييد الموضوع منهما بالتصور اخرى اي تحرير الدليل هكذا
التصور اما تصور مشعور به واما تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور به يمتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه
فينعكس الحملية الاولى بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو ليس تصورا مشعورا به وينعكس هذا العكس بالمستوي
الى قولنا بعض ما ليس تصورا مشعورا به لا يمتنع طلبه وهذا لا ينافي الحملية الثانية لان موضوعه اعم من موضوعها الا
ترى ان ما ليس تصورا مشعورا به جاز ان لا يكون تصورا اصلا وان يكون تصورا غير مشعور به وقس على ذلك حال
الحملية الثانية فان العكس المستوي لعكس نقيضها هو قولنا بعض ما ليس تصورا غير مشعور به لا يمتنع طلبه وموضوعه
اعم من موضوع الحملية الاولى فلا منافاة بينهما الوجه الثامن ما حكي عن الامام في امتناع كسب التصور ان الماهية اي المفهوم
التصوري ان عرفت وحصلت بالكسب والنظر فاما بنفسها او بجزئها او بالخارج عنها سواء كان خارجا بتمامه او ببعضه و
الاقسام بأسرها باطلة اما الاول فلانه يستلزم معرفتها قبل معرفتها لان معرفة المعرف الموصل متقدمة على معرفة المعرف الموصل
اليه وتقدم الشيء على نفسه مح بديهة واما الثاني فلان جميع الاجزاء نفسها فلا يجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها لانه تعريف الشيء
بنفسه والبعض من اجزاء الماهية ان عرفها وانما لا يعرف بما عرفت من المعرفة الا بمعرفة جميع الاجزاء عرفت ذلك البعض
[illegible] فقد بطل [illegible] الخارج اي وعرف الجزء الخارج [illegible] وسيبطل وهذا ان المحذور ان [illegible] معا اذا كان ذلك
البعض معرف لكنه الماهية وهو ممنوع فالاولى ان يقال والبعض ان عرفها فلا بد ان يعرف جزءا منها فذلك الجزء اما
نفسه فيكون معرفا لنفسه او غيره فيلزم التعريف بالخارج لان كل جزء خارج عما يغايره من الاجزاء واما الثالث فلان
الخارج لا يعرف الماهية الا اذا كان شاملا لافرادها دون شيء مما عداها ليكون مميزا لها عن جميع ما سواها والعلم بذلك
الاختصاص يعني الشمول موقوف على تصورها وانه دور لتوقف تصور الماهية على تعريفها بالخارج ايا ما وتوقف تعريفها ايا ما
على العلم بذلك الاختصاص الموقوف على تصورها وتصور ما عداها مفصلا وانه مح لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى
مفصلا واجاب عنه بعض المتاخرين تبعا لصاحب نقد المحصل بان جميع اجزاء الماهية ليس نفسها اذ كل واحد من اجزائها
متقدم عليها بالذات فكذا الكل يكون متقدما عليها فلا يكون نفسها لامتناع تقدم الشيء على نفسه فجاز تعريفها بجميع اجزائها

قلنا في دفع هذا الجواب بطريق المعارضة الماهية لو كانت غير جميع الاجزاء فاما معها اي فاما ان يكون تحصل الماهية
مع الاجزاء او انتفت تلك الاجزاء بتمامها فلابد هناك من امر معتبر في ذاتها فلا يكون جميع الاجزاء جميعا هف
او دونها اي او يكون تحصلها بدون الاجزاء وقطع النظر عنها فلا يكون اجزاء لاستحالة تحصل الماهية بدون اجزائها و
الاظهر في العبارة ان يقال لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فاما ان يكون داخلا فيها فلا يكون جميعا او خارجا عنها
فلا يكون اجزاء وقلنا في دفع نقض المناقضة لا يلزم من تقدم كل من الاجزاء على الماهية تقدم الكل عليها فان الكل
المجموعي وكل واحد قد يتخالفان في الاحكام فان كل انسان يسعه هذه الدار لا يسع كلهم وكل العسكر يهزم العدو الذي
لا يهزمه كل واحد منهم بل نقول كل واحد جزء من الكل المجموعي الذي ليس جزء النفس ثم ان ابدته هذه المناقضة بقوله و الا اي وان لم يصح
ما ذكرناه من انه ليس يلزم من تقدم كل واحد عليه تقدم الكل اي كل الاجزاء عليه نقول لان كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على
الماهية بعينه ويمكن ان يجعل هذا نقضا اجماليا كما لا يخفى فان اراد هذا المجيب بجميع الاجزاء جميعها مطلقا يحيث يتناول
المادية والصورية فالدفع جوابه ما قدمناه وان اراد الاجزاء المادية فقط لم يكن ما اراده ما غير الاجزاء المادية وحدها
جميعا حقيقة بل بعضا واخلاف في القسم الثاني ولا كان فيه مما معرفة للماهية فلا يكون التعريف بها حدا تاما والكلام فيه وقال غيره
وهو القاضي الارموي بجميع تصورات الاجزاء تحصل التصور الواحد لجميع الاجزاء وهو مبني على ما يحققه في بعض كتبه ان جميع الاجزاء
وان كان نفس الماهية بالذات الا انهما يتغايران بالاعتبار فانه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة فيكون هناك
تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء المجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو المعرف الموصل الى التصور
الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس في ذلك تقدم شيء على نفسه ولا يخفى ان المتبادر من هذه العبارة هو انا اذا
تصورنا كل واحد من الاجزاء اجتمعت في ذهننا تصوراتها مترتبة يحصل لنا تصور آخر مغاير لذلك المجموع المترتب متعلق
بجميع الاجزاء هو تصور الماهية والوجدان يكذبه فلذلك قال والحق ان الاجزاء اذا احضرت في الذهن مرتبة متحدا بعضها
ببعض حتى حصلت صورة ما فيه مجتمعة في تلك الاجزاء المستحضرة المترتبة الماهية يعني ان تلك الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه
بل عينها كما ستعرفه لا ان مجموعا من التصورات يوجب ذلك المجموع حصول اخرى في الذهن هو الماهية اي تصورها و شبهه
ان صورة كل جزء مرآة تشاهد بها ذلك الجزء قصدا فاذا اجتمعت صورتان و تحدث احدهما بالاخرى صارتا معا
مرآة واحدة تشاهد بها مجموع الجزئين قصدا او تشاهد بها كل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب
من تصوري الجزئين ومتحد معهما بالذات ومغاير لها بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزائها فالمعرف
للماهية مجموع امور كل واحد منها متقدم على الماهية ومتداخل في معرفتها واما المجموع المركب منها الحاصل في الذهن فهو
تصور الماهية المطلوب بالاكتساب الذي هو جميع تلك الامور وترتيبها وما احسن ما قيل حادث تصورات مجموع هو مجموع تصورا
محدود وهذا المجموع دفع نقض الماهية في الذهن كالاجزاء الخارجة وتحولها للماهية الخارج فانها متقومة بجميع الاجزاء المستحيلة
مما جوهر الاجزاء الخارجة الاولة مدخل في التقوم والكل المجموع الاجزاء بجمعها هو الماهية بعينها لا انها مترتبة عليها اي على جميع الاجزاء

فلو ان جميع الاجزاء الخارجية المجموعة عين الماهية واجمالها عنها ليس جزء منها بل خارج عنها لازم لها وكذلك جميع الاجزاء في الاذهان
عين الماهية واجمالها عنها فيه امر خارج عنها لازم لها ككون كل واحد من الاجزاء الذهنية مفهوم الماهية متقدم عليها في الخارج
كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية مفهوم لها متقدم عليها في الذهن واما كان جزء الماهية محمولا عليه المعنى الجنسي لم يرد
عليه جزء بل اسار بقوله والحق هنا اشعار بالبس حقا وهذا اي الامام الرازي يعارضه هذه المغلطة الماهية في التركب
الخارجي بعين بعض الاشياء تعريفا مما تقول في نفي التركيب عن الوجود مثلا ان كانت اجزاءه وجودات ساوى الجزء الكل
في تمام الماهية وان كانت غير وجودات فان لم يحصل عنه اجتماعها امر زائد كان الوجود محض ما ليس بموجود وان حصل
فذلك الزائد هو الوجود وتلك الامور معروضاته لا اجزاؤه ذات حيز بان هذا الوهم لا يدل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقا
سواء كان التركيب خارجيا او ذهنيا لان غاية ان لا يعتقد التركيب الخارجي لا انه يعتقده اشعارا بان هذه المغلطة غلط
لا يستلزمها نفي التركيب الخارجي مطلقا مع انها داليه على بعض الاشياء في الخارج بهذا اي بهذا كما ذكرناه
او اختيار ان تعريف الماهية بعض الاجزاء وقد يكون ذلك البعض مشتملا على التعريف بان يكون تصوره ضروريا او يكون
معرفا بغيره ان كان تصوره نظريا على التقدير بين لا يلزم منه تعريف الماهية بعينها بنفسه فما ذكر من ان معرف الماهية يجب ان
يعرف جميع اجزائها فلا يقتضي لا يقال لا بد ان يعرف شيئا من اجزائها وذلك اما نفسه او غيره فيلزم احد المحذورين كما مر
لانا نقول معرف الماهية يجب ان يحصل صورتها بوجه ما يمتاز بها عما عداها وليس يلزم من ذلك تحصيل معرفة شيء من اجزائها الا انه
ان يجزء التصوري على حصول الماهية في الخارج وليس عليه تحصيل شيء من اجزائها في الذهن ما ذكروه اختيار تعريفها بغيره الذي
هو خارج عنه فان قلت اذا كان البعض المعرف للماهية معرفا بغيره كما ذكرتم عاد الاشكال فيجاب بما اجيب به قلت ويعود اليه
ايضا الجواب برمته او اختيار ان تعريف الماهية بالخارج عنها ويجب في تعريفها بالاختصاص فان الخارج اذا كان
لازما لها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصورها صلح ان يكون معرفا لها بلا لزوم محذور لان العلم به فانه
ليس شرطا في ذلك الانتقال المترتب على الاختصاص والعلاقة وهو المشار اليه ذكروه من الحد والرسم وغرابة العلم بالاختصاص
في تعريفها بالخارج فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما لا على تصورها بالحقيقة بمعرفة الخارج اياها فلا دور
على تصورها عداها باعتبار شامل له اي مجملا لا على تصورها عداها مفصلا واذا تصورها عداها باعتبار شامل يمكن الاختصاص
اي كما يمكن باختصاص الجسم يكفي معنى دون ما عداه من الاحجار التي لا تتميز ولا تحيط بها على الاجمال باعتبار شامل للعالم
من الامور الواحد الى الامور الى كل واحد منها داخل في الماهية وانما قيدنا بذلك ليتناول الحد التام والناقص معا لان الشبهة
عامة فيهما كما ان جوابها المذكور يتناولها ايضا والجواب ان كان حاصلا ضرورة ونسبته للعلم بالماهية فالماهية معلومة
معه فلا يعرف الماهية لامتناع تحصيل الحاصل والا امتنع التعريف بها ايضا وان لم يكن حاصلا فلا تصور التعريف بها قطعا
وان اراد ان لم يكن حصولها ضرورة بل كسبا فلا حاجة الى معرف آخر وننقل الكلام اليه فاما ان ينتهي الى ما حصوله
ضروري واما او ادام لم يكن مستلزم للعلم بالماهية فامتنع التعريف بها مر قلت في الجواب عن هذه الشبهة المستلزم للعلم بالماهية

حضورها معا من حاله اي ذلك الحضور مع الاجتماع والتركيب بالكسب وتفصيله ان الامور الداخلة او الخارجة حاصلة اما ضرورة واما اكتسابا منهما لا الضرورة لكنها مترتبة مخلوطة باجزاء آخر فاذا جمع الاجزاء بأسرها وترتب حصول المجموع حضور الماهية بكنهها وهذا الجمع انما يحصل بالكسب الذي هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جمع متعدد امور او اجزاء وترتب بعضها مع بعض فانه يحصل المجموع هو تصور الماهية بوجه يمكن ما كان قبل ذلك ومن جملة هذا الامور الخارجة المتعددة فان قلت هذا الجواب لا يتأتى في التعريف بالمعاني البسيطة فلنا من جوز ذلك فلا ان يقول ان المعاني البسيطة الحاصلة لا تكون ملحوظة قصدا فاذا استحضرت ولوحظت قصدا الافادة العلم بالماهية وان كان ذلك فاحد المذهب الثالث في هذه المسائل ان ما يعتقده لازم للمكلف ما يتوقف عليه اثبات التكليف من العلم بوجوب الصانع وصفاته والثواب هل هو ضرورة مذهب الجاحظ ومن تابعه وبطلانه ان معرفة الله واجبة اجماعا اما شرعا كمذهب الاشاعرة او عقلا كمذهب المعتزلة فلو كانت المعرفة ضرورية لكانت غير مقدور عليها ولا شيء من غير المقدور كذلك اي بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة منها حجة لهذا المذهب بانه اي ذلك اللازم المذكور لو لم يكن حاصلا بالضرورة بل كان نظريا موقوف حصوله على النظر كان العبد مكلفا بتحصيله بالشرط الرابع وكلا حكام التكليف وانه اي التكليف يحصل بتكليف لان من لا يعلم هذه الامور المذكورة من اثبات الصانع وصفاته والثواب لا يعلم التكليف قطعا لا بعد العلم بها فادام لم يعلم التكليف اصلا كان غافلا وتكليف الغافل لا يجوز اجماعا والجواب ان الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعا لا يفهم الخطاب اصلا كالصبي والمجنون او يفهم ذلك ولكن لم يقل له انك مكلف كالذي لم تبلغه دعوة نبي فطعن فان يقال غافلا عن تصور التكليف بالنسبة عليه فلا تكليف على الاول اتفاقا ولا على الثاني عندنا لا من لا يعلم انه مكلف مع انه خوطب بكونه مكلفا حال ما كان فاهما فانه غافل عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره وذلك لا يمنع من التكليف والا لم يمكن الكفار مكلفين اذ ليسوا مصدقين بالتكليف ولان عطف على ما تقدم بحسب المعنى كانه قيل ليس التصديق بالتكليف شرطا فيه لكون الكفار مكلفين وان العلم بوجوب التكليف موقوف على وقوعه فان العلم موقوف على تحقق لوقوعه فلو توقف وقوعه على العلم والتصديق به لزم الدور المذهب الرابع في هذه المسائل ان الكل نظري سواء كان تصورا او تصديقا ما لم يعلم اصطلاحه اولا بلزم وهو مذهب بعض الحكماء الساعين بانهم ... الوجدان يكون البعض ضروريا وجزم بلزوم الدور او التسلسل على تقدير كون الكل نظريا واحتجوا على مذهبهم بان الضروري يمتنع خلو النفس عنه وما من علم تصوري او تصديقي الا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة ثم يحصل لها علومها بالتدريج بحسب ما يتبين من الشروط كالاحساس والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضروري وهو المراد بالنظري والجواب ان الضروري المقابل للنظري هو ما يخلو عنه النفس اما عند من يتوقف كالمرة الفلاسفة على شرط كالتوجه والاحساس وغيرهما او المستعد به فصل النفس ذلك العلم الضروري فلقصده اي نحو ذلك الموقوف على شرط الشرط كالمستعد له واما عندنا فان الله يخلق بإيسائه الاشياء وكلها الا اختيار مع ابتداء فإذ لا يخلق الله في العبد ... بلا قدرة من العبد متعلقة بذلك العلم او النظر

يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضروريا غير مقدور اذ لم يتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة ومن اسباب العلوم الضرورية اي سائرها وبجملتها والترتيب مع ... ولا يذهب لنا من ذلك الى البيانات التي في العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها حتى النهاية من اشياء ... ولا جعلوا ... لم يحصل على علم اصلا وانما نعلم ... ومن لم يجد ما هو مستور وما ... كالمعاني الباطنة كعلمنا بوجود ذواتنا وجوعها وعطشها ولذتها والمها ونحو ذلك مما ... وانها خاصة بالشيء في العلوم لانها غير مشتركة اي غير معلومة الاشتراك لعلمنا بما نعلمه بحجج على الغير فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه ولا الحسيات المرادة بها ما للحس مدخل فيها فتشمل المحسوسات والمتواترات واحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات والمشاهدات والتجربيات اي الاوليات وما في حكمها من القضايا الفطرية القياس في ذهن الانسان اي الحسيات والحدسيات من العمدة في العلوم وتسميتها حجة على الغير اما الحدسيات فلا كالاطلاق واما المحسوسات فاذا بين الاشتراك في اسبابها من في مقصبها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة والكلام فيها فوق اربع حسب الاحتمالات العقلية باعتبار قبولها معا وردها معا وقبول احدهما دون الاخرى الاولى الاولى المعتزلة ... وهم الاكثرون الظاهرون على الحكم بالعموم والعراط المستقيم للعقائد الدينية وسائر المطالب العقلية المعرفة الثانية ... يقولون في الحسيات فقط اي دون البديهيات وهذا القدح في الاحساس منسوب الى افلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس وقرح به ... الامام الرازي ولما كان هذا القدح منهم مستبعدا لما اشتهر عنهم بالتحقيق وجه الشيخ ... الشبهة التي تسوقها ... ونقلهم ان ارادوا بقولهم ان الحساسة غير ... لعلمه ان جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لابد مع الاحساس من امور تنضم اليه اي الى الحس فتضطره اي تلجيء تلك الامور العقل الى الجزم بما حكم به بالحسيات لا بمجرد ... الامور المتضمنة للاحساس الموجبة للجزم وقد تحصل لنا ولكن حصلت فلا يكون الحساب بمجرد تعلق الاحساس بها بنفسه وهذا حق لا شبهة فيه ... ان لم يريدوا بالقدح في الحساب ما ذكرناه من الذي ... لما ... تنفي علومهم فيكون القدح الكلي فيها ... علومهم التي يفتخرون بها فذلك لا يتصور ممن ... الاركس الاحلام وانا قلنا بانها علومهم ... لان العلم الالهي المنسوب الى افلاطون مبني على الاستدلال باحوال المحسوسات المعلومة بمعاونة الحس واكثر اصول العلم الطبيعي المنسوب الى ارسطو كالعلم بالسماء والعالم والكون والفساد ... العلوية وباحكام المعادن والنبات والحيوان ما خوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة المنسوب الى بطليموس مبني على الاحساس باحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية المنسوبة الى جالينوس ماخوذ من المحسوسات ... وقد صرحوا بان الاوليات انما يحصل للانسان باستعداد يحصل لنفوسهم من الاحساس بالجزئيات والقدح في الحسيات لا قبح البديهيات قالوا لو اعتبر حكم الحس فاما في الكليات اي في القضايا الكلية او في الجزئيات اي في الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية وكلاهما منتف اما الاول وهو بطلان اعتبار حكمه في الكليات فقط لان الحس لا يدرك الاشياء الا كذلك ان ... لا يحكم الميزان الموجود ... الحال ولو ... ادرك اما انا بأسرها فليس لدى فعلي بافرادها الاتية والمستقبلة

نقيض حكمه كما نطق على جميع اجزائه مما تشتمله وعد وتحليلها لان الحكم في حق الوتار حاده ليس على كل ما هو موجود في
الخارج في احوال الوجود البسيطة فقط بل على ما هو على الافراد في الموجود الوجود رفي الخارج اعتدادا لا سيما لاعلى الحس
منها اي بالافراد للموجود البسيطة فكيف يعطى حكما منها اما ما والحاصل ان الحس الغلط حكمه كما احلال حقيقيا ولا خارجيا
على تصور اعتبار حكمه في الكليات فقطعا واما التام وسوطان اعتبار حكمه في الجزئيات فلان حكم الحس في الجزئيات
فقط كثيرا واذا كان فيكون في اي جزئي كان في معرض الغلط فلا يكون مقبولا معتبرا وانا قلنا يغلط كثيرا للوجوه الاول انا نرى الصغير
كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة انها اذا لم يكن بعده جدا والسبب ان ما حولها من الهواء يستضيء بضوئها والشعاع البصري المحاذي
لما حولها لا يستقر في الظلمة معقودا بما حولها ثم عند الرائي جرم النار مع الهواء المستضيء مضموم المثل بضوء انه شيء كبيرها ما جملة
واحدة وتحسبها نارا واذا كانت قريبة نفذ الشعاع واستبانت لساطعه الهواء المضيء محاورتها فاذا كانا على ما على حد من الصغر
واذا كانت بعيدة جدا كانت كالمرئيات البعيدة التي تستتر حالها وكالحبة في الماء نرى كالاجاصة وسبب ان ذلك لاشياء في
القول الاظهر الذي هو خروج الشعاع على سطح مخروط مستدير راسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئي وتفاوت مقدار المرئي صغرا
وكبرا بحسب صغر زاوية راس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط الشعاعية على سطح المخروط الشعاعي عند انبثاقه على الاستقامة لا
طرحة اذا كان الشعاع المتوسط بين الرائي والمرئي متشابه الغلظ والرقة فان فرض فيه تفاوت بان يكون ما يلي الرائي رقيقا
كالهواء وما يلي المرئي غليظا كالماء مثلا انبثاق ان تلك الخطوط تنعطف وتميل الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم تصل
الى الطرفين المرئي فيكون زاوية راس المخروط هنا اكبر منها في الصورة الاولى مع كون المرئي شيئا واحدا فيرى في الصورة الثانية اكبر منه
الاولى كما يظهر من هذا الشكل فالخطان كاح ان هما الواصلان الى طرف العنبة اذا كانت في
الهواء والاسودان هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت في الماء والزاوية التي بين الاولين اصغر من التي
الاخرى فلذلك يرى اكبر الزاوية التي عند الحدقة

في الهواء والكائن المعروف من العين يرى كالنخلة الكبيرة وذلك لكبر
المقدار الواحد اذا جعل ذا الزاوية مستقيم الاضلاع فالزاوية التي
ضلعاها اقصر كانت اكبر من الزاوية التي ضلعاها اطول وبالعكس اي ونرى الكبير صغيرا كالاشياء البعيدة وسبب صغر تلك الزاوية
عند المرئي فكلما كان ابعد كانت الزاوية احدّ ثلاثا ان تتقارب الخطوط الشعاعية جدا كان بعضها منطبقا على البعض فيرى
ذلك المرئي كانه نقطة واحدة وذلك حتى انه فلا يرى اصلا ونرى الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز احد العينين وذلك لان
النور البصري لمتدّ من الدماغ في عصبتين مجوفتين يتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم يفترقان ويتصل كل واحد منهما
بواحدة من العينين فالعصبتان اذا كانتا مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة فيكون ملتقاهما
فيرى واحدا واذا انحرف او انحرف احدهما عند ذلك الخطوط الى المرئي من محاذاتين فيرى ذلك اثنين او نظرنا الى الماء عند طلوع
القمر فيرى اثنين الاعلى هو ما نراه على التقدير من تقدير لما على التقدير الاول فاما التواء على الكل فلان الشعاع البصري منه
الهواء الى القمر الى سطح الماء ثم ينعكس من سطح الماء الى القمر فيرى بمرة في السماء بالشعاع النافذ ومرة في الماء بالشعاع المنعكس ونرى كالاحول

اي الذي فسد احوال عينيه كما ذكرنا فانه يرى الواحد اثنين بسبب ميل احد الاطراف في العصبتين او في احديهما واما الاحول
الفطري فيرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب وبالعكس اي ونرى الكثير واحدا كما نرى
اذا خرج من مركزها الى محيطها خطوط كثيرة متعاكسة في الوضع بالوان مختلفة فانها اذا دارت سريعة جدا نرى
تلك الالوان الكثيرة كاللون الواحد الممتزج المؤلف منها ويرى السبب في ذلك ان ما ادركه الحس الظاهر ساوى اولا
الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا ادرك البصر مثلا لونا حاصلا منه تاثيره الى اللون اخر كان اثر اللون الاول باقيا في
الحس المشترك فاذا ادرك اللون الثاني ووصول اثره الى الحس المشترك الاول امتزاجا بعضها ببعض ساكن في امراج اثرها مع حسن
ولا يعرف ترتيب مكانها على احد منها لا لاتحاد اتصالها ووقع الشعاع البصري على تلك الالوان بما مرّ ثم ان فعل جدا لم يمكن التمييز
من بعضها عن بعض فلذلك نراها ممتزجة ونرى المعدوم موجودا كالسراب وعلى هذا من اسبابه الى بعدها عن السبب
بعده وما بعطاء ذلك المنتشر الى البصر بسبب رجوع الشعاع البصري المنعكس من الارض يتخذ كالشمس في الماء فيحسب
لذلك ماء يجري فيه وصاحب البيد والشبكة مما لا وجود له اصلا وسببه عدم شكل النفس من الذي ما يبصه الباصر
الوكرم التي لا يشبه واما بسبب ان البدل عام للمبدل منه على وجه لا يعرف كلاهما من يعرف كل الا بعمل وكالخط
المرئي الحادث من القطرة اذا اسرعت يرى ساكن خطا مستقيما والحد و القطعي والدائرة للدائرة الشعلة بسرعة
فانها اذا ادرت بسرعة شديدة يرى ساكن دائرة النار ولا وجود لهما بل انما هو والسبب في ذلك ان البصر اذا ادرك
القطرة والشعلة في موضع واحد ما لم الحس المشترك ثم ادركها في موضع آخر قبل ان يزول الاثر عن الحس المشترك الاصل ساكن صورتها
من الموضع الثاني بصورتها في الموضع الاول فيرى كانه ممتد اما على الاستقامة او على الاستدارة وايضا لما اتصل الشعاع
في مواضع متعددة في زمان قليل جدا كان ذلك يرى اتصال الشعاع بها في تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطا
مستقيما او دائرة ونرى المتحرك ساكنا وبالعكس اي ونرى الساكن متحركا كالظل يرى ساكنا في البصر اذا ادرك ساكنا
في موضع محاذيا لما بعدها ما ادركه في موضع آخر محاذيا للغير ولك الى حكم النفس بالحركة واذا كانت المسافة في غاية القلة لم
يتميز عن الموضعين والمحاذاة فحكم بالسكون وهو متحرك لان الشمس متحركة دائما اما ارتفاعا او انحطاطا
فلا بد ان يتحرك الظل انتقاصا او ازديادا فان قيل الظل مرئي مدرك بالبصر الذي هو عرض فلا يكون متحركا قلنا
المقصود انه يرى على حالة واحدة ولا يحس بزيادة وانتقاصه مع انه لا يخلو عن احدهما قطعا وكما كان السفينة المتحركة
رائيا ساكنة ونرى الشط الساكن متحركا وذلك لان علم سدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة حين يقف والسفينة
ساكنين ولا يتبدل محاذاته الى اجزاء الشط مع تحدد السكون في نفسه في السفينة حسب الشط متحركا ونرى المتحرك الى جهة متحركا
الى خلافها كالقمر نراه سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه فلان الغيم يتحرك كالكل من المشرق الى المغرب ابدا
واذا كان بيننا وبينه غيم غير ساتر اياه ونظرنا اليه نفذ شعاع البصر منافذ من اجزاء ذلك الغيم فاذا فرضنا
حركة الغيم من المشرق الى المغرب ايضا كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا اسرع في الروية من حركة القمر لبعده عنا فقصر ذلك



ما نحكم به في النوم جزماً بما نراه فيه ونعتقد ثم نتيقن بعد التيقظ ان ذلك الحكم كان باطلاً وكذا المبرسم اى صاحب البرسام
قد يتصور صور الا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويحكم بوجودها ويتيقن خوفاً منها في زمن فهو ما شدا اى مثل ما ذكرناهما
من الغلط او يجوز ان يكون للانسان حالة ثالثة نظر اليها نظر اليقظان الى ما رآه في التيقظ وان يكون لامر عارض للاجلد ربما
ليس بموجود في الخارج موجوداً فيه والسبب في غلطهما ان النفس بسبب النوم والاشتغال بدفع المرض يعرض
عن ضبط القوة المتخيلة فتتسلط على القوى وتركيب صوراً خيالية ترتسم في الحس المشترك على ترسام الصور من الخارج
بالاحساس حال التيقظ والصحة فيدركها النفس مشاهدة لها وتعتقد انها وردت عليه من الخارج لاعتيادها بذلك لا يقال
ذلك اى غلط النائم والمبرسم بسبب لا يوجد ذلك السبب في حال التيقظ والصحة فقطعنا بعدم فيهما الغلط اصلاً لانا نقول
انتفاء السبب المعين لا يفيد لجواز ان يكون للغلط سبب آخر في حال التيقظ والصحة مغاير لما كان بسببه في النوم والمرض
بل لا بد من حصر الاسباب المقتضية للغلط حصراً عقلياً لا يتصور له سبب خارج عنه وبيان انتفائها بأسرها وهناك
وجوب انتفاء المسبب عند انتفائها وكل واحد من هذه الثلاثة التي لا بد منها في نفي الغلط عن احكام الحس مما لا يوجد
في الغلط الذهني اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك والشبه بل حصر اسباب الغلط وبيان انتفائها بكلها مما لا
سبيل اليه اصلاً وانه اى بيوت كل واحد من الثلاثة بالنظر الذي يتبع البداهة الى الضرورة مما يتوقف على بعض
هذه الاحكام الحسية التي ادعيتم انها ضرورية فيصير الحكم بها على الجزم بعد العلم بتلك الاولى الدقيقة لم يكن مجرد
حكم الحس مقبولاً والعجب ممن يعتمد على الذي ذكرناه من ان انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من الامور الثلاثة لا ما
ذكرناه ثم استعمل في الامثلة المذكورة بيان اسباب الغلط الظنية وانتفائها [illegible]
اسبابها مع كون الحس حاكماً بناء على ان الحكم بالسعة من مدركات بالحس والعقل على وجه بعوض [illegible]
او الكذب وذلك انما هو للعقل والحس بيان الحس الحكم بل هذه الاحساس فقط فليس من الاحكام
محسوسات قد انتم واما من المحسوس حكم على حال له حكم في لصدوره عن العقل [illegible]
المحسوس فليس الحس حاكماً بل العقل حاكم بواسطة الحس وانما كان العجب لانه نقول [illegible] مقصودنا بحكم
الحس حكم العقل بواسطته فهذا المنع مما لا يجدي نفعاً اصلاً ونحن نقول واسلم الخصم المعترف بالبديهيات ان
الحكم في المحسوسات انما هو للعقل وايضاً ذلك كله كانت الشبهة التي ذكرناها دالة على غلط العقل في الاحكام الصادرة
عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام التي يستعين بها وذلك [illegible]
لا يرفع الوثوق عن البديهيات ايضاً فيصير تلك الشبه متعرضة بها وهذه فائدة جليلة منه على ان الحس ليس حاكماً فان
اجاب عن النقض بان البديهيات مما لا احتمال فيه للغلط فيما جزمت بها منها قلت ولكن البديهيات احتمال الغلط في
بعض المحسوسات فلا يرفع الوثوق عنها ايضاً واما بيان الاسباب الاغلاط المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة
الحال في هذه المغالطة والا فانما يشوش النفس من الدغدغة وزيادة الطمأنينة في المحسوسات لا في البديهيات من الاحكام



الى الذي كان في بعد الشعاع وذلك ما بين البعد وبعد الشعاع في جرم فيه وذاته ما تحرك فيقع بين الحس وطلوع القمر فيحصل ان
القمر يتحرك في البرق وقطع ذلك القطعة الى هي بقدر المسافة واذا تحرك الى جهة وراءه اى القمر يتحرك الى جهة او الى ان يتحرك
غير رجوع عن جانب الموضع جنبه الى القمر يحصر بالقمر لما كان القمر ومع بيننا وبينه او امتد على السحاب الى جهة تحركت
فيحصل ان القمر يتحرك الى تلك الجهة وقطع قطعة منه ذلك الغيم وان تحرك القمر الى خلاف جهة ما كان او ان تحركت الى المرئ الى
متحرك الى المغرب ونرى الشجر المستقيم على الشط منعكساً في الماء وذلك لان الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى
الشجر انما تنعكس اليه عما يليه او بما الالا الحلوا المستهاء فالعارسة تحكى فاذا كان الشجر على الطرف الآخر منا تراه منعكساً
الشعاع لما راس الشجر من موضع اقرب من الرائي ولما تحت رأسه من موضع ابعد منه وهكذا واذا كان الشجر على طرف الرائي كان
الامر في الانعكاس على عكس ما ذكر لان ترى الكل [illegible] سطح الماء من [illegible] ولنترك راس الشجر في الصورة الاولى وقاعدتها في
الصورة الثانية فيكون الخط الشعاعي المنعكس لرأس الشجر اطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة لما دونه ويكون ما يلي
اقصر الخطوط مما هو ابعد منه على الترتيب حتى يكون اقصرها هو المنعكس لقاعدته البحوم ان الحس لا يدرك الانعكاس [illegible]
معقود الشعاع على الاستقامة فيحكم الشعاع المنعكس بافراده الى [illegible] ولا يعقود [illegible] الا يكون الى اى عمق بقدر طول الشجر
[illegible] لك اذا راى الشجر ولا يراه الى ان يكون الشعاع المنعكس الى اطول وكذا الحال في بابه في الاجرام على الترتيب فيراه كانه منكس
[illegible] الى ذوى الوجه طويلاً وعريضاً ومعوجاً بحسب اختلاف شكل المرآة اذا عرض المرآة كصحف قالب اسطوانية
كان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذياً لطول الوجه فيها طويلاً بقدر طوله قليل العرض وذلك لان الاسطوانة منعكسة [illegible] الطول
الوجه انما ينعكس عن خط مستقيم مساو لطول الوجه طوله بحاله والمنعكس لا [illegible] انما ينعكس من خط منحن مساو لعرض الوجه
والرائي [illegible] الى ان يكون ما على قدر [illegible] في اقرب الوجه اقل مما هو عليه وان نظر اليها بحيث
يكون طولها محاذياً لعرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عريضاً بقدر عرضه قليل الطول لما عرفت وان نظر اليها بحيث يكون
طولها محاذياً للوجه معوجاً احد طرفيه اطول من الآخر لان الانعكاس عن خط مستقيم وبعضه منحن بل نقول اذا كان
المرآة مقعرة [illegible] بسط الوجه صغيراً واذا كانت محدبة يرى ناتياً وبالجملة الاختلاف المسموعة في اشكال المرآة يوجب اختلاف الوجه
في الرؤية الوجه الثالث ومن الدال على غلط الحس في احكام الجزئيات بسبب الشبه بينها بعضها بعضاً ان الحس لا يميز بين الامثال فربما
توهم بالامس اذا يكون ما واحداً موجوداً مستمراً اعيد تواردها اى توارد الامثال كما يقول اهل السنة في الالوان من انها لا
تبقى بل تتجدد امثالها آناً فآناً مع ان البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر وكما في موقع النظام في الاجسام من انها الضاعف
[illegible] الاحتمال الى احتمال غلط الحس في الكل اذ في جميع احكام الجزئيات هذا والسبب في غلط تواردها الامثال ان الحس
[illegible] بكل واحد منها من حيث خصوصه لكن الخيال لم يثبت ماله من كل منهما عن غيره فيحصل الرائي شك فيراه واحداً
[illegible] الوجه الثالث وهو الدال على غلط الحس في تلك الاحكام بسبب [illegible] عارض من نوم او مرض ان النائم يرى ما نوم

الحس بدليل كما صرح به هذا المحصل حيث قال ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل بقول العقل الصريح بعصمته قال

واما قولنا اسناد الشيء الواحد لا يوجب اسناد الحكم قلنا نعم لو اسندنا الحكم بثبوت الخصوصيات في الخارج بدليل لكان

اللازم علينا ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوع الى دليل فليس علينا ان نخرج من هذه الاشكالات

[illegible]

عن معنى فلوجوه ما ربعه الاول اى الى هذه التصديق الذى هو قولنا الشئ اما ان يكون اولا يكون يتوقف على تصور المعدوم
الذى هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه اذ ما لم يتصور لا يمكن التصديق بل تصوره بحيث
يمتنع التصديق الموقوف على تصور ما فيه فلا يكون حاصلا حصولا معتبرا ان يكون تحققا وانا قلنا ان تصوره يمتنع اذ كل متصور
متميز فان ادراك الشئ ملزوم لامتيازه عن غيره عند المدرك اوهو نفس لك الامتياز كما يعرف في تحقيق العلم وكل متميز عن غيره
ثابت في نفسه لان التميز هو الذى يثبت للشئ والتعين الذى هو مفهوم هويته وهويته للشئ فرع ثبوته كل ثابت فهو ثابت يكون
المعدوم ثابتا في نفسه فلا يكون معدوما بل ثابتا موجودا هذا خلف اى خلاف لا يخطر لانه يحال تصور المعدوم مطلقا هذا
في الخارج والذهن ولا يصح الاخبار عنه اذ الى المعدوم ثابت في الذهن ولا خلف في ذلك اذ المعدوم في الخارج يكون ثابتا
موجودا في الذهن وايضا ان كان المعدوم متصورا فذاك وان لم يكن متصورا فالحكم عليه بانه غير متصور يستدعي
تصوره اولو لم يكن متصورا اصلا لامتنع عليه هذا الحكم مطلقا لانا نقول في جواب الاول الكلام في المعدوم مطلقا اى المعدوم
في الخارج والذهن معا فان قولنا الشئ اما ان يكون اولا يكون يرد بذلك الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجي والذهني
ما يقابله ويمتنع ان يكون اى المعدوم مطلقا ثابتا بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج او في الذهن لان الثابت بوجه ما لا
يكون معدوما مطلقا وتقول في جواب الكلام الاخر معارضة للدليل الدال على ان المعدوم المطلق غير متصور لا يتحقق
معارضة ما ذكرتم لما ذكرنا تحقق لتعارض في الحجج القواطع لانهما قطعيان وسواء تعارض القواطع المذكورة المقدمات القطعية
الحق في الجواب في المقدمات ان يقال ان يحقق التعارض اما بمنع او ابطال دليل الخصم المستدل على المنع الذى يستدركه
في الجواب عند الوجه السابق كذلك الوجوه الاربعة اى قولنا الشئ اما ان يكون اولا يكون يقتضي تميز المعدوم عن الموجود اذ المميز
عنه لما امكن الحكم بالانفصال بينهما ولو كان المعدوم متميزا كان له حقيقة وهوية يمتاز عن الموجود وكان للعقل سلبها اى
سلب تلك الحقيقة ورفعها فان كل ما له حقيقة يقدر العقل على رفعها والا لم يكن لوكل الشئ مقابل فلو لم يكن للعقل رفع
حقيقة المعدوم لم يكن له مقابل هو الوجود وهذا معنى قوله والا اى وان لم يكن للعقل سلبها اى الوجود واذا كان للعقل سلبها
وسلبها عدم خاص فكونه مضافا الى حقيقة العدم فهو من العدم المطلق وهو هذا العدم الخاص قسم له لانه رفع الذى هو
اخص لانه الى الاخص منه وهو ما ان لم يحصل حدهما على الاخر في الوجه الثالث هو لك لا اربع مولنا الشئ اما ان يكون
اولا يكون فمن يرد بهذا الثبوت والعدم فمعول المردد فيه في قولنا هذا ثبوت الشئ وعدمه اما في نفسه فيكون كقولنا السواد اما
موجود اولا اى ليس بموجود واما بالعرض فيكون كقولنا الجسم اما اسود اولا تصور ههنا معنى سوى هذين المعنيين كلاهما باطل
فالاول وهو ان يكون الترديد في وجود الشئ وعدمه في نفسه كما في قولنا السواد اما موجود اولا باطل لانه لا يعقل في مرافقة اى لا
تصور من في منها معنى صحيح اما الثبوت وهو قولنا السواد موجود فلان وجود الشئ اما بنفسه فلا يعقد حمله عليه بكونه
قولنا السواد موجود عارنا عن الفائدة كقولنا السواد سواد والموجود موجود لكن التفاوت ظاهر فيبطل كون وجود الشئ نفسه
فلعلنا نقول لكن يلزم عدم التفاوت فان ادعت حكم البديهة بالتفاوت فقد نافضت مطلوبك واما غيره وهذا ايضا

يبطل لوجهين اما اولا فلانه بحيث فهو اى ذلك الشئ كالسواد مثلا في نفسه معدوم على تقدير مغايرة الوجود اياه والا اى وان لم
يكن معدوما في نفسه بل وجد السواد بدون كان موجودا عاد الكلام الى ذلك الوجود فيحال هو اما ان يكون نفس الشئ وهو باطل
او غيره فالشئ معدوم في نفسه اذ لو كان موجودا عاد الكلام الى الوجود الى ان فاما ان ينتهى الى نفس الوجودات لا الى نهاية
والتسلسل باطل بالبرهان واما ايضا لو لم يكن الشئ معدوما في نفسه على ذلك التقدير لوجود ذلك الشئ مرتين وكان موجودا بوجودين
خلف فادون ان الشئ معدوم في نفسه والوجود موجود والا اى وان لم يكن الوجود موجودا لاجتمع النقيضان على تقدير
كونه معدوما او وجدا الواسطة بين الموجود والمعدوم اذ لم يكن موجودا ولا معدوما وفيها اى في اجتماع النقيضين ووجود
الواسطة المحذور وهو بطلان قولنا السواد اما موجود او معدوم اذ على الاول يبطل منع الجمع في هذه المنفصلة وعلى الثاني
يبطل منع الخلو فيها فيلزم مما ذكرنا كون السواد معدوما في نفسه وكون الوجود موجودا فهما ماللوجود الذى هو الموجود بالعموم
الذى هو السواد مسلوبا على تقدير صحة قولنا السواد موجود فيلزم جواز حمله في الحركات والالوان بان يقال هذه امور موجودة
بنفسها والحس قاطع بانها معدومات ويحصل المراد وهو بطلان حكم البديهة لانها تحكم بان هذه الحركات والالوان لا توجد
بنفسها الا بالامور موجودة واسا ثانيا فلانها بمفهوم واتصافه اى حمل الوجود على السواد على تقدير المغايرة يحكم بوجود
الاثنين وهما السواد والموجود وانه باطل لانه ليس المراد من قولنا السواد موجود هو ان السواد عين الوجود حتى يلزم ما ذكرتم
بل المراد ان السواد موصوف بالوجود فلا اشكال فيه لانا نقول الكلام في الموصوفية بان مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس
السواد فيه فيعود الكل في بطلانه واما غيره فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكما بوجود الاثنين كما ان المراد
ان السواد موصوف بوصف الوجود وحينئذ يعود التقسيم الى الموصوفية الثانية ويلزم التسلسل وهو باطل فوجب رجوع الموصوفية عن
البين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين فان قيل لا يمتنع التسلسل في الامور الذهنية لان البرهان انما قام على بطلانه في الامور
الخارجية والموصوفية من المفهومات الامور الاعتبارية الذهنية فلعل الموصوفية بين الموصوف والصفة فيعود لما
لا تعتبرها وهو الذهن لا استحالة في التسلسل فيها فيه فالتسلسل فيها لم يكن امرا مستحيلا خارجا وجد تعاليق
كونها منشأ انها ليست موجودا خارجا بل توجد في الذهن فلا تسلسل مع ان حكم الذهن بان السواد موصوف
بالوجود باتية الخارج اما مطابق للخارج فيكون هناك موصوفية خارجية ويعود الالزام الذى ذكرناه اولا يكون مطابقا
فلا عبرة به لكونه حكما باطلا وهو يحاسب بان حكم الذهن يجب ان يكون مطابقا للنفس الامر حتى يكون صادقا في الخارج
اخص منها وايضا واصدق ان هذا موصوف بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج للقول الطارى ان يكون
قولنا في الخارج ظرفا لنفس الموصوفية وهذا ان يكون ظرفا لوجودها واما الثانى وهو قولنا السواد ليس بموجود فلان وجود
اما نفسه فيه اى سلب الوجود عن السواد في سلب الشئ عن نفسه وغيره وهو باطل لوجهين الاول لو صح
معنى على تصوره اى موقوف في الوجود عن السواد على تصور السواد المحكوم عليه بذلك الشئ وهو اى تصور السواد يستدعي
تميزه وهويته على ما عرف في الوجه الاول من الوجوه الاربعة فيكون حصول الوجود للسواد شرطا في نفي الوجود عنه وهو حج وليس

ثبوت السواد في الذهن حتى يقال هذا الثبوت سوى ثبوت الثبوت الخارجي عنه ولا مجرد رفعه لما مر من ان الكلام في النفي المطلق المقابل
للثبوت الذي هو اعم من الخارجي والذهني فلو كان السواد باعتبار الذهن لم يصح نفي الثبوت عنه مطلقا وجوابه ان ثبوت
السواد في الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا لانتفائه عنه ولم يحكم على السواد الثابت في الذهن بانه معدوم مطلقا بل
[illegible]

الجزم بها وكان الاحتمال الخطأ فايجا في الكل اى كل هذه القضايا بانتفاء العقلا اما عند المتكلمين فلاسنادا لكل اى كل
الاشياء عندهم الى الفاعل المختار فلعله اوجد اى بحيث اوجد باحسانه سابقا من ذلك مما ذكرتم من الشيخ المتولد دفعة
من الامور المستبعدة التى لم تجر بها عادة الامكان فان هذه الامور المستبعدة حدا ممكنة شاهدوا انها قطعا وعموم القدرة لجميع
الممكنات مستقرة كانت او مستبعدة واما عند الحكماء فلاستناد الحوادث الارضية عندهم الى الاوضاع الفلكية الحادثة فلعله
قد حدث شكل اى وضع غريب فلكى لم يقع فيما مضى من الزمان سنة او دفعة لكنه لا يتكرر ذلك الشكل سوى الامثال الا بعد
السنين كثيرة جدا بحيث لا يضبطها التواريخ فاقتضى ذلك الشكل الغريب ذلك الامر العجيب وانضمها فصل من العصر عن العضا
السابقة لان المتكلم قائل بوقوع ما هو قادح فيها اعنى تبدل صورة الملك بما الجزم بان هذا الشخص جبريل وكذا البازى
بانه في صورة حر الكلبى وكان لا يخرى روى كذا وفى انه ما بين الجواب ان الامكان اى امكان ان نظهر جبريل
حر العادات لان في الجزم بالوقوع اى بوقوع تلك الامور المذكورة هذا الان قطعا لا سطرق الشبهة مع ان الشبهة ممكن ذاته
فقد ظهر ان الجزم في العادات واقع موجه وليس فيها احتمال النقيض القادح في الجزم واما احتمال النقيض بمعنى امكانه الذاتي فليس
بقادح فيها كما في المحسوسات بعيد وعدم ذلك في توقف العلم الشبهة السابقة لمنكرى البديهيات فقط ان تجال للامزجة و
العادات تعتبر في الاعتقادات قبول العلب لحسب المزاج يستحسن الايلام ولا يستقبحه بل عاملة وضعف العلب يستقبحه
هذا ولذلك يرى بعضهم لا يجوزون ذبح الحيوانات للانتفاع بالكلها ومن مارس مذهبا من المذاهب حقا كان او باطلا
واعتاد به بريد من البرهان وتساعد عليه مجرد اعتياده من عزان يلوح له ما نظره حتى يجزم بصحته وان كان باطلا وبطلان ما يخالفه
وان كان حقا فجاز ان يكون من هذا القبيل الكل اى كل ما حكمت المزاج او عادة عامة لجميع افراد لان المعقين في
البديهيات فلا يكون نفسه كالقضايا الصادرة من الامزجة والعادات المخصوصة لا يقال نحن نفرض انفسنا خارجين عن جميع
الامزجة والعادات ومع ذلك نجد من انفسنا الجزم بهذه الامور البديهية فالحاكم فيها صريح العقل بلا مزاج او عادة لانا
نقول لا نسلم امكان فرض الخلو عن جميع الامزجة والعادات او بعد لا نسلم بعض من البيانات المزاج او العادة فكيف يوجد الخلو عن
ذلك البعض مع عدم الشعور وان سلم امكان فرض الخلو عن الجميع فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر الا ترى ان المحل لا يزول
عنه بخروج فرضه خلوه عنه ولعل عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول بمجرد تنبيه النفس عنها مدة العمر فضلا عن مجرد
فرض لزوالها والخلو عنها والجواب ان اى ما ذكرتم من تاثير الامزجة والعادات في الاعتقادات وحصول الجزم بسبب ذلك في
القضايا لا يدل على جواز كون الكل اى جميع القضايا بالامل على جواز كون الكل اى جميع القضايا البديهية كذلك اى حاصلة
بتاثير المزاج او العادة فان الجزم بكون الكل اعظم اى ازيد من الجزء ليس ممالا للامزجة والعادات فيه مدخل قطعا
الثوابت والممكن لا احكام البديهية فقط بقولهم من اول العلوم المعقولات على انه قد يعارض لسان قاطعان بحسب النظر
بحث ممنوع عن القدح فيهما وما سواه اى البحث عن القادح فيها الا بالجزم بعد ما يتوهم ان احدهما اى احدى تلك المقدمات

وهي الامور المعتبرة فيه صحة الدليلين خطأ قطعا والا لجمع النقيضين اى وان لم يكن احدهما خطأ بل كان باسرهما صوابا اجتمع
النقيضان في الواقع بصحة الدليلين واذا كان احدهما خطأ مع جزم بديهة العقل بصحتهما فقد ارتفع الوثوق بالحكم بهما
فان قيل لم لا يجوز ان البحث عن القدح فيهما واما فان ذلك العجز لا يدل على كون شيء باطل بعد ذلك الدليلين المتعارضين
لكن يشك اى في حرب فلنا قلنا البحث ولو انا نجزم قطعا لا يكون الجزم دائر اى الجزم في الان قطعا لا يكون الجزم متكافيا رفع السفه
عن احكام البديهة في الجواب بعد تسليم كون مقدمات ذلك الدليلين المتعارضين بديهية ان البديهي ما يجزم به بمجرد تصور الطرفين
مع ملاحظة النسبة بينهما فتوقف البديهي على تجرد تصورهما اى تجرد تصور الطرفين قطعا لا مدخل في ذلك الحكم وتعقلها على وجه ما سقط
الحكم فيها بينهما الفعل فيه اى انما تجرد الطرفين وتعقلها على ذلك الوجه فلا يلزم وجوده فيما ما لكونها نظرية او لغير ذلك فسقط
الخطأ لا البديهي بهذا الشبهة فلا يلزم رفع السفه عن البديهيات الى حد واطرافها على ما هو حقها الشبهة الخامسة لمنكرى الجزم
البديهي لسبل اى لاجتناب ان اي مدة متطاولة ونجزم لاجل ما يلزمه من الشبه ثم يظهر لنا خطاءه بظهور الاشتباه معه فيشبه ولذلك نقل المذاهب
السابقة واولها المخالف اذ بحالاتنا جزمنا احكم منها بطلانه وبالعكس فجاز ان يكون الكل اى كل ما نجزم به من البديهيات في نفع
الامان عنها الشبهة الثانية لهم ان ما كل مذهب من المذاهب المشهورة قضايا يدعى صاحبه فيها البداهة وتخالفونه منكرونها
اى البداهة في تلك القضايا ومنوا ما ذكر مما ادعاه على البداهة فيها وانكارها موجب للاشتباه في البديهيات باسرها ورفع الامان
عنها وذلك الاشتباه البديهي نفرده على احدى الطائفتين منا ولنعد عدة منها الاحكام بتلك القضايا التي وقع النزاع فيها
الاول للمعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح قالوا الحكم بذلك بديهة العقل وانكره الاشاعرة والحكماء واتفقوا
على انها ليست من القضايا الاولية بل من المشهورات التى قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة الثانية لهم ايضا فانهم قالوا العبد
موجد بالاستقلال لافعاله الاختيارية بحيث يمكن من فعلها وتركها بعد ما ادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهي وخالفها
الاشاعرة والحكماء اى كذبا بهذا الحكم وخالفه اى قائلا ادعى الضرورة من تضرر ما الخلق في الثالثة لهم ايضا ان الفعل الصادر
عن العبد من مرجح يرجح احد طرفيه الجائزين على الاخر فان ذلك بعينه دليل على ان ما جاز من صدوره على السواء فلابد من الضرورة
في صدوره احد بحيث عنه من مرجح يرجحها على الاخرى فتوقف المرجح من خارج اى لا يكون صادرا عن العبد والا فنقل الكلام الى صدور
من افعاله لنا ما لا يتناهى بل ذلك المرجح امر واجب سواء ان يعلق باسطة او بلا واسطة فان اسناده الى ما يلزم الواجب امر
ضروري ومع هذا الاسناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار الثالثة للحكماء والمعتزلة ايضا قالوا يمتنع بالبديهة رؤية
الاعمى الصين في ظلمة الليل بقة امارته لنا ولمنع ايضا بالبديهة رؤية ما لا يكون مقابلا للرائي او في حكمه كما في رؤية الالات ونحوها فانه في حكم
المقابل وجوزوا اى ما ذكر من الروية الاشاعرة مذكور بعضهم في دعوى الامتناع فضلا عن كون العلم بالامتناع ضروريا الرابعة
للحكماء والجمهور من الناس في العوالم فانهم قالوا الاعراض كالالوان وغيرها باقية مستمرة الوجود في ازمنة متطاولة تشهد به بديهة
العقل وانكره اى بقاء الاعراض الاشاعرة وكثير من المعتزلة وزعموا انها متجددة انا فانا اما باعادة المعدوم واما بغير الامثال
الخامسة للجمهور قالوا كل موجود اما متحيز او قائم به ان قالوا بديهة تشهد بان ما لا يختص بحيز ولا يكون ملاقيا للعالم

ولا منافاة ... فليس بموجود وانكره الموحدون عن آخرهم اي اتفقوا على انكار هذا الحكم وتكذيبه فضلا عن ان يكون العلم به بديهيا
وقالوا انه حكم وهمي السابعة للمتكلمين القائلين بالخلاء قالوا الجسم بالبديهة ان الاجسام ... كل واحد منها ... ملأ
او خلاء وانكره الحكماء النافون للخلاء ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة السابعة للحكماء القائلين بقدم الزمان قالوا
لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه الا بزمان فلو كان حادثا مسبوقا بعدمه لكان موجودا حال ما كان معدوما والقائلون بحدوث
فيما سوى الواجب ... هذا الحكم ... [illegible]

[illegible]

اللفظان وان شئت منها السفسطة والفلسفة والمناظرة معهم اى مع السوفسطائية قد منعها المحققون من العلماء لانها
لا فائدة المجهول المحتاج الى النظر بالعلوم ولا مصوره فى الضروريات كونها مجهولة محتاجة الى النظر والكلام لا يعرف معلوم
حتى يعرف مجهول فانه الفائدة المعتبران فى المناظرة فالاشتغال بها اى كونها ما ذكروه من الشبه الزام لمذهبهم وتحصيل لعرضهم
كى نزيد من قولهم ان نصيم عنها بل الطريق معهم فى الزامهم ودفع انكارهم ان يجد عليهم امور لا بد لهم من الاعتراف بها
والجزم فيها حتى يظهر فسادهم فى انكار الاشياء كلها مثل الحس كتقرير الالم واللذة او بتجويز قول الملازم ... اذ ضمن مذهبك
وما ناقضه فان ابوا الا الا صرار على الانكار رجعوا اضربوا واصلوا نار او يعرفوا الا ان يعترفوا بالالم ويموتوا الحساب
وما الفرق منه وبين اللذة وسوى البديهيات فالسادة المحصل والكل ان تعدد الكتب العقول الدينية بمثل سورة الشبهات
تفصيل الطلاب الحق وقد يتعال اطلاعهم على هذه الشبهة دعوة ولم يعد بهم الشبه فيجاوره موته كما ركنوا الى التى منها اد
لاح لهم فى دعوى رائهم المرصد ... فى الايراد فحصل المطلوب الذى سواها بات المقاصد الدينية وفيه موقع الاهم ...
وهو معاهد المقصد الاول فى تعريفه قال العاضد اما ولا فالنظر هو الفكر الذى يطلب به علم او غلبة ظن او دليله
اسئلة اربعة السؤال الاول ان الظن يعم الظن المطابق وغير مطابق والظن الغير المطابق جهل فيلزم ما ذكره فى تعريف النظر
ان يكون الجهل مطلوبا وهو ممتنع كذا قال الامدى وزاد عليه ومحال ولا يطلبه عاقل فان المطلوب بالفكر من الظن ما يعلم
مطابقته للواقع فيكون على الاطلاق ... يكون قولا وعليه طرق مستندة لا ومكن ان يقال هو يكفى مطلق المطابقة قاصدا
فى العلم فلا استدراك ... بل يطلب الظن من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة للمظنون وعدمها فان المقصود الاصلى
هو ترتب على الظن من حيث هو ظن كى فى الاجتهاديات العملية ولا يلزم من طلب الاعم الذى هو الظن مطلق طلب الاخص الذى
هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل السؤال الثانى غلبة الظن عن اصل الظن للمكتسبة فيخرج عنه اى عن تعريف العاضد ما
تطلب اصل الظن فلا يكون تعريفه جامعا قلت الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان ماخوذ فى حقيقته فان ما يه
فى الاعتقاد الراجح ويكون اصل او غلبة الاعتقاد واما الظن فقيده العدول الى هذه العبارة من النسبة الى الغلبة اى الرجحان
ماخوذ فى ماهيته وقد اجاب عنه الامدى بان لا اى للنظر خاصيتين افادة اصل الظن وافادة غلبته بان يراد رجحانه وقوة متعلقا ربا
الى الحكم وهو الشيخ فى تعريفه ذكر احدهما يغنى احدى الخاصيتين ولا يجب ذكر الكل اى كل خواصه فى تعريفه وفيه نظر اذ يوجب جوازه
هذا جواز العناية بقوله يطلب علم فان افادة العلم خاصة بالنظر كما اعرف هو به فجاز ان يعمد على احدى الخواص
لان ذكر الكل غير واجب وقت ... وظاهر لخروج ما يطلب به الظن مطلقا ولان هذه الخاصة التى اكتفى بها مع ذكر العلم غير شاملة
لا فراده اذ قد خرج ما يطلب الظن الى عن العلة المفردة بما ذكره واما الاكتفاء باحدى الخاصتين او الخواص فانما يصح
كفذ ما النظر تعدد ولا يقدح فان ما يطلب العلم وما يطلب الظن مان داخلان تحت النظر فلنا ... ولا اقسام
النهى اى لا حد من القسمين خاصة لما اى للنظر بمرتبة انا ما عداه وقد يقرر هذا السؤال الثانى فى هذا الموضع وعن هذا الكلام
المشتمل على الترديد لعبارة ماهى فيقال لفظ او للترديد وهو ينافى التحديد للابهام فيه ... الذى مقصده البيان واكوكه

مع كونه الكون او فى الحدود الى ذكرو للترديد بل هو للتقسيم الداخل من القسمين المذكورين فى هذا الحد وهو المحدود
وحاصله ان المراد ما وان قسما المحدود حده هذا او هو الفكر الذى يطلب به علم وقسما الاخر منه حده ذلك وهو الفكر
الذى يطلب به ظن ... الحد حيران تسمية المتخالفين فى الحقيقة المخصوص المشاركين فى ماهية مطلق النظر ولم يرد بها ان الحد
اما هذا واما ذاك فى سبيل الشك والتشكيك ... المحدود السؤال الرابع لفظ الفكر فى هذا الحد زائد لا حاجة اليه اذ لا فائدة الحد
معنى ... فانه يكفى ان يقال النظر هو الذى يطلب به علم او ظن الجواب ان المراد بالفكر ههنا هو الحركات التخييلية التى هى
لا العقلية المجردة فلا يكون شاملا لما هو من ان حركة النفس اذا كانت فى المعقولات تسمى فكرا واذا كانت فى المحسوسات
كحركة ... تطلب بها علم او ظن الم يطلب قال امام الحرمين فى الشامل الفكر هو كون الطلب علم او ظن ...
مطردا ... وهذا يكون ... كذا كره حديث النفس فهو بالمعنى الذى ذكرناه جنس للنظر كالمراد وقال على ما هو المتجاوز فى الباقى
معنى الى فصل ... ساير الحركات التخييلية ولا يقال ان الفصل كاف فى التمييز والكيس فى ... الحد كنس والكيس هو الذى
يدل على اصل الماهية والفصل كصلها ومميز لها الا ترى انك اذا قلت النظر هو الذى يطلب به علم او ظن لم يفهم منه ان اصل
ماهية النظر ما هو بل ربما ... يتم ... لفظ النظر مما لا مدخل فى ذلك الطلب قال الامدى لم يذكر الجوهر فى التعريف ... قال النظر
هو الفكر ... وقد لوانها ... حد لها وفيه تجمل لا يخفى لان شان الترادف واتحاد المدلول بمقام التحديد بعبارة
ظاهرة ... وادنا كانت ظاهرة فى خلاف شان الترادف لان المساهرة معها الى الفكر جزءا الحد ولوازمه بيان
مراد منها لفعل النظر والفكر فهذا الحد الذى ذكره العاضد تعريف الشامل لجميع اقسام الصحيح والفاسد والمنطقى والقطعى والمؤكد
الى المقصود سواء كان فى مفرد او مركب والموصل الى التصديق على اختلاف اقسامه واما للنظر تعريفات بحسب المذاهب فى برى
انه اى النظر اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة على ذلك المجهول وهم ارباب التعاليم العادون بالعلم والتعليم للمجهولات
من المعلومات قال البعض ترتيب معلومة او مظنونة لتادى الى اخرى ... وعليه اشكال لان احدهما الحكم جامع لخروج التعريف
بالفصل والخاصة وحدهما اى تعريف المجهول التصورى بالفصل وحده وبالخاصة وحدها فان منه اى النظر من اقسام النظر
مع خروجه عن حده ويكونه اى كون التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها نظرا فلا ... قال ان ... لا
عليه لان هذا الحد انما هو لمطلق النظر يجب ان يندرج فيه جميع افراده الثانية وانما ... قل استعمالها او ذكره وقد اجاب ...
بانه لا يجمع الفصل والخاصة من قرينة عقلية مخصصة لانه يجب مفهومها الاعم من المحدود فلا يتصور الانتقال بينهما الا مع امر زائد
يكون منهما ترتيب ... اشتغال ومع الشيخ فى المسمى فهناك تركيب قطعا وكذا ... اما الاول فلان
اعتبار العرب مع الفصل ان يخرج عن كونه حدا الا ان يكون الحد الناقص بالمركب جزء اداخل ... واما الثانى فلعدم الخصار ...
بالمفرد ... او كون التعريف بالمعنى المفرد جائز عقلا فيكون هناك ... كونه واحد ... التى هو بسيط
يستلزم الاستعمال المطلق من غير حاجة لا مرية الا انه لم يضبط ... بالمعنى المركب ... والاختيار فيه ...
فهم يستعملونه ... النظر ... وجه ... الاشكال ... تعريف ...

امور فيما يجهل انه اي الحد المذكور تعريف لمطلق النظر الشامل لجميع اقسامه له الصحيح منه والفاسد والا وجب ان يقيد النظر المذكور في
الحد بالمطابق ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته وقد وجب ايضا ان يوضع في الحد مكان قوله الامور قوله بحسب يودي الى تحصيل
عنه النظر الفاسد بحسب صورته واذا كان هذا التعريف لمطلق النظر فهذا ما يرد انه قد لا يكون معلومه ولا مظنونه اذ يشتمل مجهولة
جميلا فركب عليه ويكون التعريف خارجا ولا يمكن ان يحمل العلم على المعنى الاعم ليلزم ان يوردا مظنونه مسعدا كما انه قد يقال لكل الة
الظن يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين في التصديقات فيحمل هنا عليه ما تناول التصور والتصديق النظري
فكان هو الظن هنا يتناول سائر التصديقات ويقول نحن في تعريف النظر نبهتم بحث يتناول جميع اقسامه في التصورات والتصديقات
بلا اشكال فتبصر لما حفظ العقل ما سوف يصل عنده لتحصيل غيره سلبا او اما من راه اي النظر بحدوده الوجه للمطلوب الا الا ان كان في
ان المبدا الحالم العقل في توجهنا الادراك المطلوب فيه علينا من غير ان يكون انه ذلك اسعاده لمعلومات سابقة لمطلوب من حيث
هو فقال ومن كلام هذا الذي حصل من العقلانات ما هو حصول المعلوم ونفهم من حيث وجود ما فعال هو كذلك العقل كو للمعقولات وشبهه
بحذف النظر بالبصر كون المبصرات فقال ان الادراك بالبصر موقوف على امور ثلثة مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرويته
وازالة الغشاوة المانعة من الابصار ثم ان الادراك بالبصر موقوف على امور ثلثة التوجه نحو المطلوب وتحديق العقل نحوه طلبا لادراكه
وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة واعلم ان الظاهر من مذهب اصحاب التعاليم وهو ان النظر اكتساب المجهولات من المعلومات
وحصول لا شبهة في ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة اياه ولا يمكن ايضا تحصيله
لا يمكن تحصيله عن تلك المعلومات على اي وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها
بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصوري او تصديقي وحاولنا تحصيله على وجه اكمل فلا بد ان يتحرك الذهن في
المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى اخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمباديه ثم لا بد ايضا ان يتحرك في
تلك المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يودي الى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدا الاولى منها هو المطلوب المشعور به وذلك الوجه الناقص
منتهاها اخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدا الثانية اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسط
بين المعلوم والمجهول هو مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية واما الترتيب الذي ذكره فهو من
لوازم الحركة الثانية وقلما يوجد بدونه الحركة الاولى بل الاكثر ان ينتقل الذهن من المطالب الى المبادي ثم منها الى المطالب
ولا حاجة الى ان هذا التعريف يستلزم التوجه الى المطلوب وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات فتامل واعلم
ايضا ان الامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات اخر بناء على ما اختاره من امتناع الكسب في
التصورات المقصد الثاني انه اي النظر ينقسم الى صحيح وهو الذي يودي الى المطلوب وفاسد يقابله اي لا يودي الى المطلوب
فالصحة والفساد وصفان عارضان للنظر حقيقة لا مجازا الى ان قال ادان يتصف الترتيب في اتصافه بهما فقال وان كان المجاز عند
المناطقة من مذهب اهل التعليم وسواء ترتيب العلوم بحيث يودي لا بهيئة مخصوصة الى المبادي الى المجهول ولا شك ان هذا الترتيب
يتعلق بشيئين احدهما تلك العلوم التي يقع فيها الترتيب وهي بمنزلة المادة له والثاني الهيئة المرتبة عليه بمنزلة الصورة فاذا

العيف كل واحد منهما بما هو صحيح في نفسه الصف الترتيب في بصورة نفسها فرتبا للمطلوب وبالاخلال في شيء منهما
الخلل بحسب مادته وصورته اي لا بد لمن امرين يحملان منه مجرى المادة والصورة من المركب منهما فيكون جواب عن قوله
وسيعتبر في الاستعمال صحة اي صحة النظر مع مادة سوالها المطلوب بصحة الى ذلك اي بسبب صحتهما الا ان في التصورات قيل انه يكون
المذكور فيه موضع الجنس مثلا جنسا لا عرضا عاما وفي موضع الفصل فصلا لا خاصة وفي موضع الخاصة خاصة مساوية وفي
التصديقات قيل ان يكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة للمطلوب وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما او سبب صحة الصورة
الكاملة من رعاية الشرائط المعتبرة من ترتيب المقدمات في الاولة فاتي بسبب ما من الصحيحين حصل فسادهما وسماه
او فساد احدهما فقط ومنهم من قيد النظر الذي يكون للكل واحد وهذا ابعد لان النظر المطلوب البيان الا كامل فلا بد عن
سوء صفات البيان فلذلك حققه فقال وبحثه اي الدليل قد يعرض للمقصان بعد الجلاء والخفاء وجهين احدهما حال الصحة
ومنها التي العارضة للمقدمات فان الاشكال متفاوتة في الجلاء والخفاء في استلزام المطلوب فان الشكل الاول لا يحتاج في
ذلك بيان وسطه وغيره محتاج له وسطا اقل او اكثر وما بينهما بحسب ذلك فالمطلوب قد يتوقف على مقدمات اقل واكثر وذلك بان
يكون المطلوب مستندا ابتداء الى مقدمات ضرورية على نفي ايصالها بواسطة على مراتب متفاوتة في الكثرة والقلة في ادلتها وذلك
بان يستند الى الضروريات بلا واسطة وواحدة او يستند اليها ابتداء مع تفاوتهما اي تفاوت المقدمات في الجلاء والخفاء
وان كانت ضرورية باعتبار تفاوت في تجرد الطرفين كما مر تقريره وان جريان الاختلاف بحسب الكلي في
الموقف ايضا فان اجزاءه قد يكون ضرورية متفاوتة في الجلاء وقد يكون نظرية منتهية الى الضروريات بواسطة او وسائط كما في
الاختلاف بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر فان اريد بجلاء النظر وخفائه ذلك الذي ذكرناه فهو لا يعرض
للنظر حقيقة بل للدليل او للموقف والتجوز لا يمنعه بل يجوز ان يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على
هذا المعنى ما وقع في كلام من ان هذا نظر جلي وذلك نظر خفي وان اريد بجلاء النظر وخفائه غير ما ذكرنا فلا بد
له اي لما ولمن يرد علمه مؤبد المقصد الثالث النظر الصحيح المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته يفيد العلم
بالمنظور فيه عند الجمهور واما افادته للظن فقد قيل انها متفق عليها عند الكل ولا بد قبل الشروع في الاستدلال على ذلك
البراع بتحرير النزاع والا بات في محل واحد فقال الامام الرازي قد نعتد ان النظر العلم فيكون المدعي موجبة جزئية فان المخالف
المنكر المفيد للعلم موجود وسواء سدا المدعي الجزئي وان سهل بيانه فان قولنا هذا حادث وكل حادث محتاج الى موثر يفيدنا
العلم بان هذا محتاج الى مؤثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة فلم جحدوا لان المقصود الاصلي من اثبات كون النظر
الصحيح مفيدا للعلم ان يستدل به على ان الانظار الصحيحة الصادرة منا مفيدة للعلم بان يقال هذا نظر صحيح وكل
نظر صحيح مفيد للعلم فهذا مفيد للعلم واذا كان المدعي الذي اثبته في سالم مسلما ولك المقصود الحرة لكان
ولا يعلم حال الا بالكلي الذي يندرج فيه ذلك الجزئي بعينه وقال الامدي كل نظر صحيح بحسب مادته وصورته معا
المطلعين احترز بهذا القيد عن النظر الصحيح الذي في المقدمات الظنية الصادقة فانه يفيد ظنا لا علما لا يفيد علما

ه دون المماسة وكذا الحال في سائر الافعال او لم يكن صدور فعل منه دائما او اكثريا فعاله او فعله باجراء العادة فقالوا
لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق العادة او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر كل حادث محتاج الى المؤثر وليس الا الله تع
فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائم او اكثري فيكون عاديا الثاني مذهب المعتزلة اي حصول العلم بعد النظر
بالتوليد وذلك انهم لما اسندوا البعض الحوادث الى غير الله قالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة واما بالتوليد ومعنى التوليد
عندهم كما سيأتي ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر كحركة اليد والمفتاح فان حركة اليد اوجبت لفاعلها حركة المفتاح فكلاهما
صادران عنه الاول بالمباشرة والثاني بالتوليد والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته اي بلا توسط فعل اخر منه يولد فعلا اخر
هو العلم بالمنظور فيه وطريق الرد على المعتزلة ما سيأتي في ابطال قاعدة التوليد واعلم ان تذكر النظر لا يولد عندهم قياسا على
ابتداء النظر بالتذكر الزاما لهم حيث قالوا النظر المبتدأ يولد العلم اتفاقا فوجب ان يكون النظر المتذكر كذلك اذ لا فرق بينهما
يعود الى استلزام العلم بالمنظور فيه فاجابوا اي المعتزلة بانا انما قلنا بعدم تولد التذكر لكونه طارئا لا يوجد فيه اي في ابتداء النظر عدم
مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم
ايضا من افعاله ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اذ لا تكليف بفعل الغير وهو قبيح فان صح ما ذكرناه من
عدم مقدورية التذكر بطل القياس الفقهي الذي ذكرتموه لان الفرق ظاهر والا اي وان لم يصح ما ذكرنا من عدم مقدورية
التذكر منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد [illegible] في التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر الناشئ [illegible]
من العبد لا مولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تع والذي يفعله العبد بقصده سوا اختياره فهو لولده لان ذلك العلم
حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله والحاصل ان القياس للاصحاب فاسد مركب الاصل والخصم فيه اما منع وجود الجامع
في الفرع ومنع وجود الحكم في الاصل فانه يقول عدم التوليد في التذكر معلل عندي بعدم المقدورية فان صح فيما لم يوجد العلة في
الفرع الذي هو ابتداء النظر وان لم يصح عدم المقدورية في التذكر منعنا عدم تولده وانما جواب [illegible] للمعتزلة عن قياس الاصحاب
بما فرق [illegible] التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم تولد التذكر للعلم تحصيل الحاصل عدم
تولد ابتداء النظر الذي لا بد منه بدوا الكمال الثالث مذهب الحكماء انه بطريق الاعداد فان المبدأ الذي يستند اليه الحوادث
[illegible] عندهم عام الفيض يتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستوجب اي ذلك الفيض وان اختلف فيه [illegible]
انما يجب خلاف استعداد [illegible] والنظر يعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ وجوبا اي
لزوما عقليا وهاهنا مذهب رابع اختاره الامام الرازي وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر واجب لازم حصوله عقيبه عقلا
غير متولد منه قال فخذ [illegible] هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب
من غير تولد ورد بان مرادهما الوجوب العادي دون العقلي [illegible] عقلا فانا نعلم ضرورة وبداهة انا اذا علمنا ان العالم
متغير وكل متغير حادث [illegible] امتنع ان لا نعلم ان العالم حادث وهذا الاستدلال جار
في سائر الاشكال والاقيسة اذا اعتبرناها [illegible] مع انه يحتاج الى [illegible] وانه غير متولد من النظر [illegible] وجميع الممكنات

والحوادث

والحوادث الى الله تعالى ابتداء فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرة العبد وهذا المذهب لا يصح مع القول باستناد
جميع الممكنات الى الله ابتداء ولكونه قادرا مختارا [illegible] مع القول بانه لا يجب على الله شيء اذ لا وجوب عن الله
كما زعمه الحكماء القائلون بانه موجب لا مختار ولا وجوب عليه ايضا كما زعمه المعتزلة [illegible]
استناد الاشياء الى الله سبحانه وجواز ان يكون البعض [illegible] بالبعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها صادرا
عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما هو المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال
عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكن ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب
لكن لا يكون ما ثم القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وح فيقال النظر صادر بايجاده تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه
ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان يتخلف عنه المقصد الخامس شرط النظر اما مطلقا سواء كان صحيحا او فاسدا
فبعد الكمه امران الاول وجودي وهو وجود العقل الذي هو مناط التكليف والثاني عدمي وهو
عدم ضده اي ضد النظر وهو ما ينافيه ومنه ما هو عام يضاد النظر وغيره وهو كل ما هو ضد للادراك مطلقا من النوم
والغفلة والغشية فانه يضاد النظر لاستلزامه الادراك ومنه ما هو خاص يضاد النظر بخصوصه من العلم بالمطلوب
من حيث هو مطلوب واما العلم به من وجه فلا بد منه ليمكن طلبه والجهل المركب اي الجزم على خلاف ما هو عليه
اذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه اما صاحب الاول فلامتناع طلب العلم مع حصوله واما صاحب الثاني فلانه
جازم بكونه عالما وذلك يمنعه من الاقدام على النظر اما لانه صارف عنه كالامتلاء عن الاكل واما لانه مناف للتمكن
الذي هو شرط النظر عند ابي هاشم فان قلت اذا كان العلم بالمطلوب مضادا للنظر فيه فماذا تقول فيمن يعلم شيئا
بدليل ثم نظر فيه ثانيا وطلب دليلا اخر [illegible] اجتماع المتنافيين قلت النظر هاهنا [illegible] دلالة الدليل الثاني
لعل ان المقصود بالنظر هاهنا ليس هو العلم بالمنظور فيه الذي هو النتيجة بل العلم بوجه دلالة الدليل الثاني عليه وهو اي هذا
الوجه غير معلوم فلا يلزم هاهنا طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصد به العلم بالمنظور فيه فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلا
والنظر [illegible] طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثاني [illegible] الاطمينان بتعاضد الادلة فعدم العلم بالمنظور فيه شرط
للنظر الذي يطلب به العلم بالمنظور فيه واما عدم القطع على ما هو عليه او على خلافه فليس شرطا له وانما الشرط للنظر
الصحيح على الخصوص فامران الاول ان يكون النظر في الدليل [illegible] دون الشبهة وهي التي تشبه الدليل وليست
اياه والثاني ان يكون النظر في الدليل من جهة دلالته على المدلول وهي امر ثابت للدليل [illegible] ملاحظته الدليل الى
المدلول كالحدوث او الامكان للعالم فان النظر في الدليل لا من جهة دلالته لا يفيد ولا يوصل الى المطلوب لانه بهذا الاعتبار
اجنبي منقطع التعلق عنه كما اذا نظر في العالم باعتبار صغره او كبره وطوله او قصره المقصد السادس
النظر في معرفة الله تعالى اي لاجل تحصيلها واجب اجماعا منا ومن المعتزلة واما من غيرهم فلحجية اجماع الامة و
اختلف في طريق ثبوته اي ثبوت وجوب النظر في المعرفة فهو بطريق السمع عند اصحابنا الشرع بالظواهر وعند المعتزلة

العقل اما اصحابنا فلهم في اثبات وجوب النظر المؤدي الى المعرفة مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الايات والاحاديث
الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تع قل انظروا ماذا في السموات والارض ونحو قوله فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحيي
الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دلائل الصانع وصفاته والامر للوجوب وكما نزل ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب قال [illegible] ويل لمن لاكها بين لحييه اي مضغها بلحييه ولم
يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك لا يخرج
عن كونه ظنيا غير قطعي الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الاحاد والمسلك الثاني [illegible] ان وجوب
النظر في معرفة الله واجب اجماعا من المسلمين كافة [illegible] وذلك [illegible] لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت
من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب فذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام
الرازي ومن لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه وعليه اشكالات الاول ان وجوب المعرفة
موقوف على امكانها وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية لان الانسان لو خلي ودواعي نفسه من مبدأ نشوئه الى غير نظر
لم يجد من نفسه العلم بذلك اصلا والضروري لا يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر فعلى هذا امكان
معرفة الله تعالى فرع افادة النظر العلم مطلقا اي في الجملة وفي الالهيات خاصة وفيهما [illegible] الاشكال على
كل واحد منهما من مذاهب السمنية والمهندسين والملاحدة قلنا وقد مر ايضا الجواب عنه اي عن ذلك الاشكال الثاني
اما وان سلمنا امكان معرفته تع لكن لا نسلم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله وبامره وهو غير
ممكن اذ ايجاب المعرفة اما للعارف وهو تحصيل الحاصل اي تكليف بتحصيله وذلك ممتنع او لغيره وهو تكليف الغافل
عن الله تع كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا [illegible] قلنا المقدمة الثانية القائلة بان تكليف غير العارف بطلب
لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق [illegible] لا فهم الخطاب [illegible]
ذلك التكليف [illegible] يعلم انه مكلف [illegible] سلمنا امكان وجوب المعرفة شرعا لكن لا نم وقوعه [illegible] اجمعت الامة على ذلك قلنا الثالث
الاجماع منهم على وجوبها عادة [illegible] اي كالاجماع منهم على اكل طعام واحد وعلى تكلم كلمة واحدة في ان واحد قلنا يجوز
الاجماع منهم فيما يوجد فيه امر جامع لهم عليه كوجوب المعرفة فانه [illegible] توفر الدواعي اليه في انقياد الرعية
ومعرفة احكامها [illegible] الدليل الظاهر على ذلك المجمع عليه وما ذكرتم من الاجماع على طعام واحد او كلمة واحدة لا جامع لهم
من شهواتهم [illegible] وحالاتهم مختلفة [illegible] لعدم الاتفاق فيه والاجماع [illegible] يمتنع عادة
ان [illegible] امتنع نقله لانتشار المجتهدين في مشارق الارض ومغاربها فلا يعرفون باعيانهم فكيف يعرف اقوالهم [illegible]
خفاء واحد منهم اما لخموله او لوقوعه في بلاد الكفار اسيرا [illegible] ولان الحكم عندي [illegible] احترازه عن المخالفة
المفضية الى المشقة ولا شك ان [illegible] اجتهاده قبل فتوى الاخر [illegible]
[illegible] نقل الاجماع بطريق التواتر ممتنع عادة وبطريق الاحاد لا يفيد في القطعيات قلنا ما ذكرتموه

مخصوص بما علم الاجماع عليه بطريق التواتر كالاركان الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس والصوم في رمضان وغيرها
فتقديم الدليل القطعي على الظني [illegible] نقله فلا نسلم امكانه وامكان اتفاقهم [illegible] بجواز الخطا على كل واحد [illegible]
كل واحد من المجتهدين فكذا الكل يجوز الخطا على الكل من حيث هو كل [illegible] الخطا الصادر
من احدهم على انفراده [illegible] الخطا [illegible] كالموجب الصواب [illegible]
كون الكل على الخطا [illegible] كون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة من الدين فيكون التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة
الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها ولا يلزم من جواز الخطا على كل واحد جواز الخطا على الكل المجموعي لتخالفهما [illegible]
حكمهما فان كل واحد من الانسان [illegible] الدار ولا يتم كلهم واما احتمال انضمام الخطا الى الخطا [illegible]
فعلم من الدين ضرورة [illegible] عصمة الامة [illegible] ووقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع
على [illegible] وذلك لتواتر النبي والصحابة واهل سائر الاعصار الى عصرنا هذا العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر
مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية مجهودهم
الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يغني معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم قلنا
كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير افسماء ذات
ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير غايته اي غاية ما في الباب انهم قصروا على التحرير والتوضيح للمقاصد
العرفانية والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من [illegible]
يقدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقدر معها على ذلك [illegible]
واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من ذلك اي من فرض الكفاية وفرض العين ايضا والحاصل
ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والاخر فرض كفاية وهو حاصل
لعلماء الاعصار السابقة سلمنا انعقاد الاجماع على وجوب المعرفة لكن لا نم انها لا تتم الا بالنظر كما ادعيتم بل قد تحصل المعرفة
بالالهام والتوجه التام كما قال حكماء الهند فانهم اذا ارادوا حصول شيء من المعرفة وغيرها حصروا همتهم الفكر وسلطوا
اوهامهم عليه وانقطعوا اي انقطعوا عنه بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم او التعليم كما يقول به الملاحدة او التصفية كما يقول
به الصوفية فانهم قالوا رياضة النفس بالمجاهدة او تجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية والتوجه الى الحضرة
الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد العقائد الحقة التي لا يحوم حولها شائبة ريبة واما اصحاب
النظر فيعرض لهم في عقائدهم الشكوك والشبهات [illegible] ادلتهم فلما كان ذلك يحتاج [illegible] معونة النظر فان العقل
في التعليم لا يتكرر النظر بل يقول [illegible] لا يفيد المعرفة بل يحتاج في افادتها الى قول الامام وشبهه النظر بالبصر
بالمعرفة وقول الامام بضوء الشمس فكما انه لا يتم الابصار الا بهما كذلك لا تحصل المعرفة الا بمجموعهما [illegible]
[illegible] انه من اين [illegible] فيكون حجة او غيره فيكون باطلا الا بعد النظر وان لم يقدر على [illegible] وكذا الكلام

في الصفة الالهية الى رياضة المبطلين من اليهود والنصارى يؤديهم الى عقائد باطلة فلابد من الاستعانة بالنظر
او قلنا المراد ان لا نحصر طريق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من قبل [illegible]
التصفية كما هو [illegible] للمجاهدات [illegible] ومخاطرات [illegible] فيها المراد [illegible]
[illegible] وجوب النظر في المعرفة لمن لا طريق له اليها الا النظر وذلك بان لا يكون [illegible]
انه نظر [illegible] الطرق السابقة التي توصل الى المعرفة [illegible] ان المعرفة لا تحصل الا بالنظر لكن لا يلزم
[illegible] وجوب النظر او الدليل الذي [illegible] المعرفة [illegible] تحصل المعرفة [illegible] النظر
[illegible] لامتناع تحصيل الحاصل [illegible] عند بعضهم مع انه ليس [illegible] وجوب تحصيل المعرفة
وجوب عدم المعرفة [illegible] الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا [illegible] فالاسم الواجب [illegible]
مقدورة والوجوب [illegible] وجوب المعرفة مقيد بعدم المعرفة [illegible] لا يجب عليه تحصيل المعرفة [illegible]
[illegible] لما يحصل للمعرفة بالنظر يجب ان يكون [illegible] وجوب الواجب مقيدا بوجود مقدمته [illegible]
[illegible] كوجوب الزكوة والحج [illegible] النصاب والاستطاعة [illegible] مطلق [illegible]
[illegible] النظر وان كان مقيدا [illegible] الاطلاق والتقييد [illegible] الاشاعرة [illegible]
مقيد بوجود العقل [illegible] بوجود الطهارة [illegible] الواجب المطلق مما لا يتوقف [illegible]
[illegible] لان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب [illegible]
[illegible] فلنا المعرفة مقدورة [illegible] اي لا يمكن ان يتعلق بها
القدرة [illegible] مقدورة [illegible] المقدور الذي هو النظر [illegible]
[illegible] وهو غير مقدور [illegible] الذي هو [illegible]
[illegible] المعدوم [illegible] المقدور [illegible] ان المقدرة اذا كان
[illegible] المقدرة [illegible] لا يتعلق الا بها لان القدرة
على المسبب باعتبار القدرة على السبب [illegible] وان تعلق [illegible]
[illegible] لا بالمقدور من حيث هو مقدور [illegible] كان [illegible] لان القدرة
انما يتعلق [illegible] كما في [illegible] للواجب [illegible] كالطهارة للصلوة [illegible]
[illegible] فان الواجب [illegible] القدرة [illegible] ان يكون [illegible] بالمقدمة [illegible]
للعبد لو كان مامورا [illegible] مطلقا [illegible] لم يكلف [illegible] حال عدم الموقوف
عليه والا لم يكن [illegible] مطلقا [illegible] مع عدم المقدمة [illegible] عدم التكليف [illegible]
[illegible] لا يستلزم عدمها [illegible] ان التكليف [illegible] كل من وجودها وعدمها [illegible]

الكلام [illegible] المقدمة [illegible] الواجب لم يكن [illegible]
[illegible] التكليف [illegible] عدم التكليف بالمقدمة [illegible]
[illegible] وجود [illegible] عدم المقدمة [illegible] بالوجود المقدمة [illegible]
[illegible] على الناس [illegible] الكلام [illegible] الدليل الدال [illegible] وجوب النظر [illegible]
[illegible] معرفة الله وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية [illegible]
[illegible] عليه السلام والصحابة [illegible] بالنظر فيما ذكر ولو كانوا اشتغلوا [illegible]
[illegible] المسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة وردت في الحديث [illegible]
[illegible] اي مردود [illegible] عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا [illegible]
والنبوة وما يتعلق بها [illegible] المنكرين [illegible] كما يحاجون النبي عليه السلام [illegible]
[illegible] على التوحيد والنبوة [illegible] بل هم قوم خصمون وكان النبي عليه السلام [illegible]
والدلائل الباهرة والقرآن [illegible] الى الدلائل الموصلة الى العقائد الدينية [illegible]
[illegible] الكلام [illegible] الكريم الباري [illegible] قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
[illegible] وقوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وقوله اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة
[illegible] السورة [illegible] الى شبهة المنكرين للاعادة وهي كون العظام رميمة [illegible]
[illegible] على صحة الاعادة بقوله قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهذا هو الذي [illegible] المتكلمون
في صحة الاعادة [illegible] لو ان الاعادة مثل الايجاد اول مرة وحكم [illegible] فاذا كان قادرا على الايجاد كان قادرا
على الاعادة [illegible] العظام رميمة [illegible] احدهما اختلاط اجزاء الانسان
والاعضاء بعضها ببعض [illegible] اجزاء [illegible] عن [illegible] الاعضاء [illegible]
مقصور الاعادة [illegible] ان الاجزاء الرميمة [illegible] ان المحمود [illegible] الى جواب الاول
بانه عليم بكل شيء [illegible] اجزاء الابدان في الاعضاء [illegible] جواب [illegible] في الشجر الاخضر [illegible]
من المضادة [illegible] الطاهرة [illegible] على ايجاد [illegible] في العظام الرميمة [illegible] لان المضادة [illegible] ان
[illegible] الاعادة شبهة اخرى مشهورة [illegible] ان الاعادة على ما جاءت به الشرائع [illegible] اعدام هذا العالم وايجاد عالم
آخر [illegible] بطلانه كثيرة [illegible] كتب الفلاسفة فاجاب عن هذه الشبهة بان [illegible] خالق لهذه
السموات والارض [illegible] كونه قادرا على [illegible] فان [illegible] العدم [illegible] كل الاوقات
[illegible] كونه قادرا على ايجاد عالم آخر لان القادر [illegible] في نهاية العقول ان الآيات
الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والرد على المنكرين اكثر من ان تحصى [illegible] الرسول

والصحابة لم يخوضوا في هذه الادلة وكانوا ممكنين من الخوض فيها ثم انهم يعني الصحابة لم يدونوه اي علم الكلام كما دونا
ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتحرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب كما
اشتغلنا نحن بهذه الامور ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب كما بالغنا فيه وذلك اعني ترك التدوين و
الاشتغال والمبالغة لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان ووحدة الوقائع ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان
الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويرفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك وشبهة كل حين من الاحيان
مع تعلق الاختصاص بما خصصوا بما ذكر مع قلة المعاندين المشككين لهم ولم تكثر الشبهات معطوف على ما قبله بحسب
المعنى كانه قيل مع انه قل المعاندون ولم تكثر الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث من الشبهة في كل حين من
الاحيان السابقة فاجتمع لنا بالتدريج كل ما حدث في الاعصار الى هذه فاحتيج في زماننا لما دون الكلام لحفظ
العقائد ودفع الشبه دون زمانهم وذلك اي عدم تدوينهم الكلام كما لم يدونوا الفقه ثم ميزوا اقسامه رباعيا
العبادات والمبايعات والمناكحات والجنايات وابوابا وفصولا كما ميزنا كذلك ولم يتكلموا فيها في اقسام
ومسائل الاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض وهو تخلف الحكم عن دليل عليه في الكاس والعلة وهو تعيين
ما ناط الحكم بعلته والجمع وهو ان يجمع بين الاصل والفرع بعلة مشتركة بينهما فتصحيح القياس والفرق وهو ان يفرق بينهما بما
[illegible] سالك العلة [illegible] المناط وهو اسقاط ما لا مدخل له في العلية وتحقيقه وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة
الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح في الكلام [illegible]
من البدعة ما هي حسنة هذا اشارة الى ان قوله ثم انه منع لكبرى القائلة كل بدعة ردة [illegible] الجواب الكمان
ادعيت ان النبي واصحابه لم يشتغلوا بالابحاث الكلامية اصلا فالاشتغال بها مطلقا بدعة فهو ممنوع لما ذكرناه
من التواتر الذي لا شبهة فيه وان ادعيت ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفصيل بدعة فهو مسلم
لكنه بدعة حسنة لا مردودة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية وثانيها اي ثاني وجوه المعارضة انه عليه السلام نهى عن
الجدل كما في مسئلة القدر روي انه عليه السلام خرج على اصحابه فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه فقال انما
هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه السلام اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك
ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا قلنا ذلك النهي الوارد في حق الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا
بتمويه الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة وارادة ابطال في صورة الحق بالتلبيس
والتدليس كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال ومن الناس من
يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل حما
[illegible] قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول
لابن الزبعرى وعلي للقدري مشهورة روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال [illegible]

[illegible] عبدت الملائكة والمسيح [illegible] يعذبون فقال عليه السلام ما اجهلك بلغة قومك ما اعلمت ان ما لما لا يعقل
[illegible] ان [illegible] اني املك [illegible] وطالق زوجتي [illegible] تلك المكانة دون امه
[illegible] املكها دون انه [illegible] دون [illegible] املكها [illegible] لم يشركه هذا
[illegible] والنظر [illegible] فان الجدل هو [illegible] الا نزاع [illegible] والنظر [illegible] فلا يلزم من كون الجدل [illegible] كون
النظر كذلك [illegible] ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون
[illegible] منهيا عنه [illegible] اي ثالث وجوه المعارضة قوله عليه السلام عليكم بدين العجائز [illegible]
[illegible] وترك الاعتقاد [illegible] على النظر [illegible] علينا الكف عنه قلت ان صح الحديث اي لم [illegible]
لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان
بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله
[illegible] الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز [illegible]
[illegible] التفويض اليه تعالى في قضائه وامضائه والانقياد له فيما امر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على [illegible]
التقليد ثم انه خبر آحاد [illegible] ما استدللنا به على وجوب النظر من قبيل القواطع و
[illegible] المعتزلة بهذه الطريقة الى مسند اليه في اثبات وجوب النظر وهي الاستدلال بوجوب المعرفة [illegible] وجوبها [illegible]
[illegible] في اثباته الا انهم يقولون المعرفة واجبة عقلا اي يتمسكون في اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع والآيات
لانه دافع للخوف الحاصل من الاختلاف [illegible] اختلاف الناس في اثبات الصانع وصفاته وانه [illegible] فالعاقل
اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه [illegible]
وعاقبه فيحصل له خوف وغيره اي الخوف الحاصل من غير الاختلاف كالنعم الظاهرة والباطنة فان العاقل اذا [illegible]
جوز ان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه لم يشكره عليها [illegible] وعاقبه فيحصل له من ذلك [illegible]
وهو اي الخوف ضرر للعاقل ودفع الضرر عن النفس مع القدرة عليه واجب عقلا فان [illegible] ضرره مع
[illegible] العقلاء [illegible] هذا معنى الوجوب العقلي ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت
لا تتم الا بالنظر كان النظر ايضا واجبا عقلا [illegible] هكذا [illegible] بهذه الطريقة ونحن نقول بعد تسليم حكم العقل بالحسن
والقبح في الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما نمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلوا الشعور
به سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة لعدم الخطور في الاكثر فان اكثر الناس
لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس فيما ذكروا ان هذه النعم ممن قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون
عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا وان سلم حصول الخوف فلا نسلم انه اي العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اي الخوف اذ قد
يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب [illegible] النظر فيكون الخوف [illegible] لا يقال انه طريقه اليه [illegible]

احسن حالا ظنى من المعرض عنه بالكلية لانا نقول ذلك ممنوع لان النظر قد يؤدي الى الجهل المركب الذي هو اشد خطرا
من الجهل البسيط والبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء كما يرى ولما قوله عم اكثر اهل الجنة البله فيما اذا ادى النظر
او العرفان لا تجب عقلا بل شرعا اذ لا يجب على العقلاء شيء عقلا بل بالشرع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الله سبحانه التعذيب
مطلقا دنيويا كان او اخرويا قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم اذ لا يجوز دون العفو فينتفي
الوجوب قبل البعثة لانتفاء لازمه وهو ينفي كونه بالعقل اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتا قبل البعثة الرسول
مخصوصا انه لو كان وجوب عقلي قبل البعثة ولا يبعد ان العقلاء كانوا يتركون الواجبات ح فيلزم ان يكونوا معذبين
قبلها وهو باطل بالاية لا يقال المراد بالرسول في الاية الكريمة هو العقل لاشتراكهما في الهداية او المراد من الاية ما كنا
معذبين بترك الواجبات الشرعية وليس يلزم من ذلك نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية لانا نقول كل واحد من حمل
الرسول على العقل وتخصيص التعذيب بترك الواجب الشرعي خلاف الظاهر والاصل وح لا يجوز صرف الكلام اليه الا بدليل
ولا دليل ههنا فلا يجوز ان يرتكب شيء منهما احتج المعتزلة بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم
عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة اذ يقول المكلف حينئذ لا انظر في معجزتك ولا في جميع ما يتوقف عليه نبوتك من
الصانع وصفاته ليظهر لي صدق دعواك لا انظر ما لم يجب النظر علي فان ما ليس بواجب علي لا اقدم عليه ولا يجب النظر علي
ما لم يثبت الشرع عندي اذ المفروض ان لا وجوب الا به ولا يثبت الشرع عندي ما لم انظر لان ثبوته نظري فيتوقف كل
واحد من وجود النظر وثبوت الشرع على الآخر وهو محال ويكون هذا الكلام حقا لا يقدر النبي على دفعه وهو معنى افحامه والجواب
عنه بوجهين الاول النقض وبيانه ان ما ذكرتم من لزوم الافحام مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا و
الوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو كان مشتركا او لو وجب النظر بالعقل فالنظر العقلي لان وجوبه
ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال على مقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة ولا
تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف ح لا انظر اصلا ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر فهو موقوف
كل واحد من وجود النظر مطلقا ووجوبه على الآخر لا يقال قد يكون وجوب النظر فطري القياس اي من القضايا التي
قياساتها معها فيصح التنبيه للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده العلم بذلك بعد لزوم وجوب النظر ضرورة
فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات او نظريا قريبا من الضروري محتاجا الى ادنى
التفات ليحصل بذلك التنبيه لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرنا من المقدمات الدقيقة لا انظار دقيقة باطل
قطعا وعلى تقدير صحته يمكن ان يكون هناك وقيل آخر للمكلف ان لا يستمع الى كلام النبي وكلامه الذي اراد به تنبيهه ولا اثم
بتركه اي بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام
الوجه الثاني الحل وهو ان قولك لا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي قلنا هذا انما يصح لو كان الوجوب عليه بحسب نفس
الامر موقوفا على العلم بالوجوب المستفاد من العلم بثبوت الشرع لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس الامر على العلم به اذ العلم

بالوجوب موقوف على الوجوب لان العلم بثبوت شيء فرع ثبوته في نفسه فاذا توقف في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلا لا
علما فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور ولزم ايضا ان لا يجب شيء على الكافر بل نقول الوجوب في
نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر علم المكلف ثبوته او لم يعلم نظر فيه او لم ينظر
وكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما هو
هذا مع ما قيل ان شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به وبهذا الكلام ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال
ويمكن لا يجب النظر علي ما لم انظر بطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب و
النظر فيه **المقصد السابع** اختلف في اول واجب على المكلف انه ماذا فالاكثر ومنهم الشيخ ابو الحسن
الاشعري على انه معرفة الله اذ هو اصل المعارف الدينية والعقائد الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية
وقيل هو النظر فيها اي في معرفة الله سبحانه لانه واجب اتفاقا كما مر وهو قبلها وهذا مذهب جمهور المعتزلة والاستاذ
ابي اسحق الاسفرايني وقيل هو اول جزء من النظر لان وجوب النظر الكلي يستلزم وجوب اجزائه فاول جزء من النظر واجب
ومقدم على النظر المتقدم على المعرفة وقال القاضي واختاره ابن فورك وامام الحرمين انه القصد الى النظر لان النظر
فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم على اول اجزائه والنزاع لفظي اذ لو اريد بالواجب الاول اي اريد اول
الواجبات المقصودة اولا وبالذات فهو المعرفة اتفاقا والا اي وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات مطلقا
فيكون واجبا ايضا وقد عرفت ان وجوب مقدمة ما انما يتم في السبب المستلزم دون غيره ثم ان المصنف الذي اكتفى به
الذي هو كالشرط لكونه مقدورا فالنظر والا فالقصد وهذا اولى بسياق الكلام لمقدمة المذاهب
الشيء المعتبرة الا انه يدل على ان القصد غير مقدور ومع كونه واجبا وعدم مقدوريته وان امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا
لاحتاج الى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا فان الامام الرازي قال ان اريد
اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه
مقدورا بل واجبا بالحصول وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد وقال ابو هاشم هو اول الواجبات
الشك لان القصد الى النظر بما سابقه شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل او وجود النظر مع ما ينفيه الا ترى انك اذا
تصورت طرفي المطلوب فان جزمت به كان حاصلا وان جزمت بنقيضه كان مانعا وانت تعلم ان التصديق والجزم لا يستلزم
الشك لجواز ان يكون هناك ظن بالمطلوب او بنقيضه يجوز القصد الى النظر لتحصيل العلم ورد قول ابي هاشم بوجهين
الاول ان الشك غير مقدور فلا يكون واجبا اجماعا وفيه نظر اذ لو لم يكن الشك مقدورا لم يكن العلم ايضا
مقدورا لان القدرة نسبتها الى الضدين سواء عند ابي هاشم والعلم مقدور عنده فيكون الشك عنده ايضا مقدورا
فالحكم بكونه غير مقدور وقال الآمدي والحق ان ابتداء الشك غير مقدور للعبد بل هو واقع بغير اختياره الا ان دوامه
مقدور له الثاني انه لو تركه اي النظر فقد يوجد الشك وان نظر فزال الشك وانت خبير بان ما قاله لا يمنع ابا هاشم لان الذي

يجب ان يتقدم عنده على القصد الى النظر هو ابتداء الشك لا دوامه انما الصواب في الرد عليه ان وجوب المعرفة عنده
مقيد بالشك على ما نقضه قاعدته لان الوجوب العقلي لوجوب المعرفة انما نشأ عنده من الشك الحاصل من التنور بخلاف
الناس في الصانع ومن رؤية آثار النعم واذا كان وجوبها مقيدا بوجود الشك عنده فلا يكون ايجابها ايجابا له
ولا تحصيله لان ايجاب الزكوة مثلا كان مشروطا ومقيدا بحصول النصاب لم يكن ايجابا بتحصيل النصاب والاحتراز عنه
لا يجب القصد اتفاقا فرع ان قلنا الواجب الاول النظر لمن امكنه زمان يسع النظر التام والتوصل به الى معرفة
الله تعالى ولم ينظر وترك البرهان ولم يتوصل بلا عذر فهو عاص بلا شبهة ومن لم يمكنه زمان اصلا بان مات بالبلوغ
فهو كالصبي الذي مات في صباه ومن امكنه من الزمان ما يسع لبعض النظر دون تمامه فان شرع فيه فمات في اثنائه
فيمن قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعا واما اذا لم يشرع فيه بل اخره بلا عذر ومات ففيه احتمال في
الاظهر عصيانه لتقصيره بانه لم يخرج عن العهدة ليس عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب كامرأة تصبح طاهرة فتفطر من غير
عذر ثم تحيض في ذلك اليوم فانها عاصية وان ظهر انها لم يمكنها اتمام الصوم وان خص الوجوب بالنظر للافضاء زمانا في
التفصيل الذي ذكره للخلاف القصد واما المعرفة فالشروع فيها راجع الى الشروع في النظر وقد نقل في هذا التفصيل
ايضا لانه المختار فان القصد الى النظر من تتمة كيف ولو جعل واجبا بانه وجب ان يقصد الى القصد ولزم ان يكون
القصد مسبوقا بآخر **المقصد الثامن** لما قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم بالمنظور فيه فقد اختلفوا في
النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اي الاعتقاد الذي لا يطابق المنظور فيه على مذاهب ثلاثة احدها واختاره الامام الرازي
انه يفيده مطلقا سواء كان فساده من جهة صورته لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم غني عن العلة امتنع ان
لا يعتقد العالم غني عن العلة ضرورة وهو جهل وقد يقال ان ذلك بهذا يرشد الى ان المختار عنده هو المذهب الثالث
في التفصيل كيف والقول بان الفاسد من جهة الصورة يستلزم ظاهر البطلان وثانيها وهو الصواب والمختار عند
الجمهور انه لا يفيده مطلقا سواء كان فاسدا مادة او صورة وقد احتج عليه بانه لو افاده واستلزمه لكان نظر المحق
في شبهة المبطل يفيده الجهل وليس الامر كذلك والجواب لو صح هذا الاجماع لم يكن النظر الصحيح مفيدا ومستلزما
للعلم والآراء وان لم يكن مفيدا له بل كان مفيدا لكان نظر المبطل في حجة المحق يفيده العلم فان قلت شرط افادة
العلم الحقة والمقدمات المعتبرة في النظر الصحيح والمبطل لا يعتقدها فلذلك لم يفده العلم قلنا هو مشترك اذ شرط افادة
اي النظر الفاسد للجهل اعتقادها اي المقدمات المعتبرة فيه والمحق لا يعتقدها فلذلك لم يفده الجهل وانه اي المذهب الثاني
هو عدم الافادة مطلقا المختار بان النظر الفاسد ليس له وجه استلزام الجهل اي لا يكون في نفس الامر ما لاجله يستلزمه
وان كان قد يحصله اتفاقا كما في المثال الذي اورده الامام الرازي بيانه ان النظر الصحيح انما هو في مقدمات
لها في نفس الامر الى المطلوب بالنظر نسبة مخصوصة بسببها يستلزم العلم بالمطلوب عند انتفاء اضداد العلم قال الآمدي
ان الدليل المنظور فيه مع المطلوب على صفة في ذاتها لا تتصور معها الانفكاك بينهما وليس للفاسد ذلك فلا يستلزمه

المنظور فيه ليس لها في نفس الامر نسبة الى المطلوب كذلك مخصوصة بها لاجلها يكون مستلزما للمطلوب بل
استلزامها اياه راجع الى ان الناظر اعتقد فيها وجود نسبة مخصوصة الى المطلوب لاجلها وهو مخطئ فيه الا ترى انه لو
ظهر خطاؤه في اعتقاده الدلالة لم يبق الدلالة اصلا فالنظر الصحيح موقوف على وجود الدلالة للدليل على المطلوب لرابطة
بينهما في نفس الامر يجب انتهى فالصحيح يستلزم العلم به والبحث بحث لا شك عند ظلال النظر الفاسد بعض الجهل الحاصل
لان مع فرض النظر الفاسد رابطة ذاتية مع خلاف ما عليه المنظور فيه حتى لا يعقل النظر الفاسد بدونها ويستلزم الاعتقاد
الاعتقاد لذلك الخلاف اعني الجهل المركب بالمطلوب ولا يخفى ان مراد الاي بان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل التجربة
والتوضيح الذي قد مثاله وقول الامام الرازي في المثال الذي اورده من اعتقاده ان العالم قديم اعتقد تلك
النتيجة بعينه قلنا ما ذكرته حق ولكن ليس الانسان جازما بالنظر الفاسد فيه اي في ذلك المثال اعتقد ه
تلك اي اعتقد مقدماته حقيقة صادقة بل لعالم يعتقد ذلك فلا يحصل له الجهل فلا يكون النظر الفاسد مستلزما للجهل
وان كان حاصلا لبعضهم بسبب اعتقاده ولقائل ان يقول ليس كل جازم بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقه
واذا لم يعتقد ذلك لم يحصل له ذلك النظر العلم بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم فان قلت
الجازم يعتقد ما لم يكن هناك نظر صحيح لانه يترتب علوم تصديقية ولا تصديق علمي الى ما ذكره قلت انه
اذا لم يعتقد المقدمات لم يكن ايضا هناك نظر فاسد يجب لانه لا يترتب تصديقات غير مطابقة وليس
لترتيب التصديق غير مطابق والتحقيق انه لا استحالة في ان يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية لاجلها تستلزم
بعضها بعضا فانه لا فرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الاول مثلا في استلزام
النتيجة انما الفرق بينهما في تحقق الملزوم في الاول دون الثانية وذلك لا مدخل له في الاستلزام وظهور
الغلط في النظر الفاسد لا يجب ان يكون في وجه الدلالة اعني تلك الرابطة العقلية بل ربما كان في صدق
المقدمات بان يكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلي الموجب للاستلزام المنطقي يجب للاخر ولا
شك ان حصول العلم في الاولى والجهل في الثانية موقوف على اعتبار رعاية المقدمات فلا فرق
ولما ذكره من البحث فانما هو على اصطلاح من جعل اللزوم فنقول مثلا العالم دليل الصانع والارتباط
عقلي به وجه دلالته بحسب نفس الامر لا بحسب وكان الناظر فيه من ذلك الوجه منتجا للعلم به
قطعا بخلاف دوران افعال العباد على اختيارهم وجودا وعدما فانه ليس له رابطة عقلية يكون بها مستلزما في
نفس الامر لكون تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون الناظر فيه معتقدا للجهل به لكن من اعتقد ان هناك ارتباطا
عقليا اداه النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة مخصوصة ورابطة عقلية بينهما تكون
سببا للاستلزام وما اشبهها ان العنب والخمر فقط استدلالهم من استدلال الامام وفيه
بحث لان قولنا هذا حار وكل حار جسم ينتج ان هذا جسم وليس بجهل فالصواب ان الفاسد من جهة

الا دية يستلزم الجهل في بعض الصور واما استلزامه اياه مطلقا فلا كيف وقد مر في الميزان يمكننا استنتاج الصادق
من المقدمات الكاذبة والا اي وان لم يكن الف وبين الي د فقط او منهما معا فلا يستلزم النظر الجهل او العز ذات العز
المنتج وهي الشكل فسدت صورتها سواء كانت مقدماته صادقة او كاذبة لا يستلزم اعتقاد الاصل الاحتمال ولا صوابا الفصد
الثامن فتى اختلف في كونه شرطا للنظر قال ابن سينا شرط افادة النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج والارتباط
بين المقدمتين فان من يعلم ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر وقد يرا ما منتفخة البطن فظن انها حامل وما سوى الا لغفلته كونها حاملا
الا لذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئي الذي هو هذه البغلة تحت ذلك الكلي الذي هو كل بغلة اذ
لولا هذا الذهول لزم ان يكون عاقرا ولم يظن انها حامل ومنعه الامام الرازي وقال ليس ذلك التفطن شرطا لافادة
النظر العلم لان العلم بان الشيء مندرج في ذلك وبان احدى المقدمتين مرتبطة بالاخرى تصديق اخر مغاير للتصديق
بالصغرى والكبرى فلو وجب العلم اي بان هذا مندرج في ذلك وبان هذه مرتبطة بتلك كانت هذه العلوم التي وجب
العلم بها مقدمة اخرى منضمة اليها اي المقدمات الاخر فيه معها ووجب ملاحظة الترتيب وكيفية الاندراج مرة اخرى وهلم
التسلسل فيمتنع حصول العلم بالمطلوب والجواب لا نم ان ذلك الذي وجب العلم به مقدمة اخرى بل ذلك التفطن الذي اعتبره
ابن سينا هو ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة فانه قال هكذا الكاسب لا بد ان ادراك مطلوب مجهول لا من قبل حاصل معلوم
ولكسب ايضا في ذلك الا بالتفطن للجهة التي لاجلها صار موديا الى المطلوب فانا بالتفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة
من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل وقد احتج البعض في الهادي ايضا وتبع راى ابن سينا وكون التفطن شرطا
للانتاج باختلاف الاشكال في الجلاء والخفاء في الانتاج فانا نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بعينهما مع انتاج
احدهما للنتيجة جليا وانتاج الاخر حتى يحتاج لابانه وما ذاك الا لان في الاول قريبا من الطبع يتفطن بهما لنتيجة
وهذا اسناد البعيد منه فلا يتفطن لها الا بدليل اوشنه وفيه نظر لاختلاف اللوازم في الاشكال فقد يكون انتاجها لبعض
من تلك اللوازم اظهر من انتاجها لبعض اخر منها وتفصيل الكلام ان الاشكال المختلفة على سبيل منع الخلو اما في المقدمات
واما في النتايج فاذا فرض الاتي في المقدمتين كما في الاول والرابع كان اللازم في احدهما عكس اللازم من الاخر
واذا كان اختلافهما في النتايج فقد يجمعهما ايضا جاز ان يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم
او لاختلاف الملزومات ولا خلاف فيهما معا فان اللزوم بين امرين قد يكون بينا ولا يكون بين امرين اخرين او بين احدهما
وامر اخر بينا والحق انه ان اراد ابن سينا ما ذكره وجعله شرطا للانتاج اجتماع الامرين معا في الذهن مترتبين على
ما ينبغي نم لانه لو كان حصول المبادي وحدها بلا ترتيب معتبر فيها كافيا في حصول المطلوب لكان العالم بالقضايا الواجب
قبولها عالما بجميع العلوم لانتهائها الكسبيات الى الضروريات وليس كذلك فوجب ان يكون مع المبادي شيء مخصوص عارض
لها هي صورة للنظر كما مر وان اراد امرا اخر وراءه اي وراء الاجتماع المذكور فممنوع اذ لا حاجة ساعد تركب المقدمتين
على هيئة الشكل الاول الى امر اخر والحاصل انه لا بد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة ومن ان يكون لها نسبة مخصوصة مع النتيجة.

واما ملاحظة الترتيب والهيئة او نسبة المخصوصة فلا دليل على كونها شرطا سوى ان قصد جلبا بالاشكال وخفاءها و
لم يعرف ما فيها وما ذكره من المثال في البغلة انما يصح عند الذهول عن احدى المقدمتين او عن ملاحظتهما على
الترتيب اللائق فلا يصح ذلك المثال نعم اذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقودا وامكن ذلك الظن
المقصد التاسع هل اختلف في ان العلم بدلالة الدليل على المدلول هل يغاير العلم بالمدلول قال الامام الرازي
هذا دليل يستلزم كوجود العالم ومدلول لازم كوجود الصانع ودلالة وهي نسبة بينهما اذ هي جزء منهما ولا شك انها مغايرة
فيكون العلوم المتعلقة بها متغايرة ايضا ثم قال فهو وجه دلالة هذا الدليل كحصول العالم دليلا على وجود الصانع
حدوثه او امكانه فالدليل هو العالم ووجه دلالته هو الحدوث او الامكان وهو مغاير له فاعترض وقال اخرون لا
يجب ذلك اي كون وجه الدلالة مغايرا للدليل بل قد يدل الشيء على غيره لذاته واذا دل الشيء على غيره
لذاته بل وجب ان يكون لكل دليل وجه دلالة مغاير له لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى ذلك الوجه الذي هو سبب
دلالة الدليل كما كان مغايرا له ايضا دليل يدل على وجود الصانع فوجب ان يكون له وجه دلالة مغاير وا
الحدوث الذي هو وجه الدلالة ليس جزء العالم الذي هو الدليل اولا واسقط من العالم الذي هو ما سوى الله
والصانع بل كل ما هو مغاير له تعالى وجود احد ما سواه فليس هو امرا ثالثا هو جزء العالم والصانع ولكن يستدل بالعالم
على الصانع فليس ثم امر ثالث هو جزء الدليل والمدلول وهذا الذي ذكره هو الاقرب مما قال المشايخ هو الحق
لا هو لا غيره كما في صفاته بل شبهه ان يكون فرعا لذلك فان وجه الدليل صفة للدليل وسيتوقف عليه على ما ذكره
المشايخ من حال الصفة مع الموصوف قال المحقق بهذه المسئلة انما تجري فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود
ما سوى الله تعالى على وجوده وهم يقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سواه على وجوده مغايرا لهما اذ
المغاير لوجوده داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط واجاب بان وجه الدلالة
مغاير للوجودين وهو امر اعتباري ليس بموجود في الخارج كالامكان او الحدوث المرصد الرابع
في الطريق الذي يقع فيه النظر وهو الموصل الى المقصود فيه قسط النظر وفيه مقاصد كالاول في تحديده وتقسيمه
اما الاول فهو اي الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب اعتبر الامكان لان الطريق لا يخرج عن كونه
طريقا بعدم التوصل بل يكفي امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن ان يتوصل اليه اذ
ليس في نفسه وسيلة واراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في احواله ليتناول المفرد الذي من شانه
انه اذا نظر في احواله اوصل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه يسمى عندهم دليلا ويتناول ايضا التصورات المعدودة
عن ما خرج مع الترتيب وحتى يتم تناوله للمقدمات اذا لم توضع مع ترتيبها واطلق المطلوب ليتناول المطلوب التصوري
والتصديقي ولما كان لا ادراك اما تصورا او تصديقا فكذا المطلوب الادراكي الذي يطلب بالنظر فان كان المطلوب
تصوريا يسمى طريقه الذي يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه معرفا وان كان المطلوب تصديقيا يسمى طريقه دليلا وهو

اي الدليل بالمعنى المذكور يشمل الظني الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل الى ظن المطر والقطعي الموصل الى الجزم و
القطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع ثم قد يخص الدليل بالقطعي ويسمى الظني امارة وقد يخص الدليل ايضا مع
التخصيص الاول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول لمي كالحمى على العفونة كما يخص الاطلاق على هذا برهانا انيا وهي عكسه وهو
ما يستدل فيه من العلة على المعلول فيسمى برهانا لميا المقصد الثاني المعرف يجب تقدم معرفته على معرفة المعرف لان معرفته طريق
الى معرفته وسبب لها فلا بد ان يتقدمها فيكون غيره اذا كان اوله كان عينه لزم كون الشيء معلوما قبل ان يكون معلوما
ويكون ايضا اجلى منه اذ لو ساواه في الجلاء او كان اخفى منه لم يمكن معلوما قبله فلا يعرف بهما فهو يتناول كونه
اجلى اي لا يعرف الشيء بالمعرف الانه فانه لا يكون اجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته بمرتبة واحدة وهي الدور
صريحا كقولك الشمس كوكب نهاري والنهار زمان كون الشمس طالعة اوالرابع وهي الدور المضمر كقولك الحركة خروج
الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج والتدريج وقوع الشيء في زمان والزمان مقدار الحركة ولا بد اي اشارة الى شرط
اخر للمعرف اي لا بد من ان يساويه في العموم والخصوص ليحصل به التمييز اذ لولا ذلك لولا كونه مساويا لدخل فيه غير
المعرف على تقدير كونه اعم مطلقا او من وجه فلم يكن مانعا من دخول غير المعرف فيه ولا مطردا وهو ان يكون بحيث
كلما صدق عليه شيء صدق عليه المعرف ايضا او خرج عنه بعض افراده على تقدير كونه اخص مطلقا او من وجه فلم يكن
جامعا لجميع افراد المعرف ولا منعكسا وهو ان يكون بحيث يصدق على كل ما صدق عليه المعرف واعلم ان اشتراط المساواة
في الصدق مما ذهب اليه المتاخرون اذ لم يحصل التمييز التام بحيث يمنع جميع افراد المعرف عن جميع ما عداه ولا يلتبس شيء
منها بغيرها واما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل ما يغايره ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره
وصرحوا بان المساواة شرط لجودة الرسم كما اشار اليه قال ما ليس هو المرسوم ولا يخالف ما هو منه وجوزوا الرسم بالاعم والاخص
وايد ذلك بان المعرف لا بد ان يفيد التمييز عن بعض الاغيار فان ما لا يفيد تمييزا عن غيره اصلا لم يمكن سببا للتصور
واما التمييز عن جميعها فليس بشرط لان التصورات المكتسبة كما قد يكون بوجه خاص بالشيء اما ذاتي واما عرضي
كذلك يكون بوجه عام ذاتي او عرضي فيجب ان يكون كاسب كل منهما معرفا فالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره
حد اكان او رسما ولا بد فيه اي في المعرف من تمييز مساو للمعرف فان كان المميز ذاتيا سمي المعرف حدا والا سمي رسما وعلى التقديرين
فان ذكر فيه تمام الذاتيات المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فهو اي المعرف تام مركب من الفصل والجنس
القريب واما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب والا فهو اما حد ناقص سواء كان بالفصل وحده او مع
الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الحد واما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها او مع الجنس البعيد
او العرض عند من يجوز اخذه في الرسم او مع الجنس البعيد او العرض عند من يجوز اخذه في الرسم والمركب اذا لم يكن
بديهي التصور فله اجزاء فحده اما تام او ناقص واما البسيط فانه لا يمكن تحديده اذ لا جزء له فان تركب عنهما عني
المركب والبسيط غيرهما ولا يكون ذلك المركب بديهي التصور حدا بها والاولى تحديدهما ان لم تعنى جزء الشيء وحده.

متصور بكنهه مركب او بسيط له خاصة شاملة لازمة بينة بحيث يكون تصورها مستلزما لتصوره برسم والا اي
وان لم يكن له خاصة كذلك فلا رسم فان كان ذلك الكنه الذي له تلك الخاصة مركبا امكن رسمه التام
مركبا من جنسه القريب مع خاصته والا فالناقص ومنها نوعان اخران من التعريف احدهما التعريف بالمثال
سواء كان جزئيا للمعرف كقولك الاسم كزيد والفعل كضرب او لا يكون جزئيا له كقولك العلم كالنور والجهل
كالظلمة وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة التي بين ذلك المعرف وبين المثال فان كانت تلك المشابهة مفيدة
للتمييز فهي خاصة لذلك المعرف فيكون التعريف بها رسما ناقصا داخلا في الاقسام الاربعة المذكورة للمعرف
والا اي وان لم تكن تلك المشابهة مفيدة للتمييز لم يصلح للتعريف بها فليس التعريف بالمثال قسما على حدة
ولما كان استيناس العقول القاصرة بالامثلة اكثر شاع في مخاطبات المتكلمين التعريف بها وثانيهما
التعريف اللفظي وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفسر بلفظ اوضح دلالة على ذلك المعنى كقولك
الغضنفر الاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد تعيين ما وضع له لفظ
الغضنفر من بين سائر المعاني ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع بازائه فماله الى التصديق وهو طريقة اهل اللغة و
خارج عن المعرف الحقيقي واقسامه الاربعة التي ذكرت وحقه ان يكون بالالفاظ المفردة المرادفة فان لم يوجد ركب
يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله واعلم ان التعريف الحقيقي الذي يقصد به تصور ماهيات غير معلومة الوجود في
الخارج ويسمى تعريفا بحسب الاسم فاذا علم مثلا مفهوم الجنس اصطلاحا واريد تصوره بوجه اكمل فان فصل نفس
مفهومه باجزائه كان ذلك حدا اسميا وان ذكر في تعريفه عوارضه كان ذلك رسما اسميا واما ما يقصد به تصور
حقايق موجودة ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة اما حدا او رسما وكلا هذين القسمين لا يتجه عليه منع لان المقصد بهما
تمييز الانفس بعض تلك في ذهنك صورة مفهوم او موجود فانه اذا قال الانسان حيوان ناطق لم يقصد به
ان يحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا والا لكان مصدقا لا مصورا بل اراد تذكر الانسان ان يوجه
ذهنك الى ما عرفه بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه اكمل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع فلا يصح ان يقال
لا نسلم ان الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجري مجرى ان يقال للكاتب لا نسلم ان كتابتك صح ان يقال
لا نسلم ان هذا حد للانسان او ان الحيوان جنس له او ان ناطق فصل له لا غير ذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه
ضمنا وقابلة للمنع فاذا اريد دفعه صعب جدا في الحقايق الموجودة وكان خرط القتاد دونه وان سهل في المفهومات
الاعتبارية وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة فاذا قيل مثلا العلم ما يصح من الموصوف به احكام الفعل يقال
هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمستحيلات فان سلم اتحاد الوجود المتعلق بها فقد اعرفت بطلان
حده وفساد نقضه والا فلا ويقال ايضا هذا معارض بانه الاعتقاد المقتضي سكون النفس فان سلم الحد
الثاني بطل هذا والا فلا اذ لا تعاند بين مفهومي هذين الحدين بل كل منهما مفهوم على حدة اما اذا قيل الانسان

حيوان ناطق واريد ان يبين لغيره او اصطلح عليه ان هذا تعريف لفظا وحكى فالمانع الذي يدفع
بحوه نقل او جه استعمال لم انه يعدم في التعريف الاتم لكونه اظهر عند العقل فعده اولى لان الاخص قد لم
مختص اياه فكان لعدله على انه وما حال حيرانه واجب في الحد التام تحصيل لجزء الصوري اذا الحيس
فكان حدا ناقصا فليس في اولى الحد التام جزء خارج من اجزاء الماهية المنحصرة في الجنس والجزء منه
عن الالفاظ الغريبة الوحشية التي لا يفهم السامع معناها فيحتاج الى تفسيرها فيطول المسافة وذلك مما يكشف
بالقياس الى المعنى فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عندهم بانها غريبة عند غيرهم وعن المشترك والمجاز
بلا قرينة ظاهرة فيتردد السامع في المشترك بين المقصود وغيره ويتبادر في المجاز الى غيره وبالجملة عن كل
لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود وذلك لانه بصدد الاظهار والتوضيح فلا بد من ظهور الدلالة المقصد
اثبات الاستدلال اما بالكلي كالحيوان مثلا على الجزئي كالانسان فانه يستدل بحال الاول على حال الثاني وهو
اي ما يستدل فيه بحال الكلي على حال الجزئي القياس وعرف بانه قول الف من اما مسموع هو جنس القياس المسموع واما
معقول هو جنس القياس المعقول وانما احتيج الى قوله مؤلف لان ذاهب قول من قضايا بما زاد منه بعض منها فخرج
بانه مؤلف من قضايا واراد بها ما فوق الواحد حتى سميت تلك القضايا سوار كانت مسموعة في نفس الامر اولا
لزم عنه اي عن ذلك القول لذاته لا المقدمة اجنبية لازمة لشيء من المقدمتين كما في قياس المساواة او غريبة لازمة
لاحدى المقدمتين مغايرة لهما في طرفيها كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض قول آخر اراد به المعقول لان المسموع
غير لازم اصلا والكشف عن هذه القيود على ما ينبغي يحتاج لمعرفة اطناب مشهور في الكتب المبسوطة واما بالجزئي على
الكلي اي بحال الجزئي على حال الكلي وهو الاستقراء من استقرأت الشيء اذا تتبعته وهو اثبات الحكم الكلي لثبوته في جزئياته
اما كلها وهو الاستقراء التام كقولك العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد
جرى مجرى قياس مقسم وكالاستقراء التام او بعضها كل حيوان ولا يفيد الا الظن لجواز ان يكون ما لم يستقرأ من
جزئياته على خلاف ما استقرى منها كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس
وغيرهما مما شاهده من الحيوانات كذلك مع ان التمساح بخلافه فانه عند المضغ يحرك فكه الاعلى واما بجزئي على جزئي
اي بحاله على حاله وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا وهو مشاركة امر لامر آخر في علة الحكم وهي الكلي الشامل لذينك
الجزئيين قالوا لا بد من الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة وتلك اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس
او باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء او باشتمال امر ثالث عليهما وهو التمثيل فان قلت هناك قسم آخر غير الثلثة
المذكورة وهو الاستدلال بكلي على كلي قلنا انه داخل اي الكليان المذكوران تحت كلي ثالث مشترك بينهما ليعطي
الحكم فيحتاج بينهما لذلك الكلي الثالث الذي هو علة الحكم لان المراد بالجزئي هنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافي
لا ما يمنع نفس تصوره الشركة فيه اعني المسمى بالحقيقي وح كان الاستدلال باحدهما على الآخر داخلا في التمثيل لا قسما آخر

والا اي وان لم يكن كذلك بان لم يدخلا تحت ثالث مشترك هو علة الحكم المطلق منهما فلا يتعدى حكم احدهما الى الآخر اصلا كما
فان قيل لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث مقتضى الحكم ان لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم احدهما الى الآخر كما
اذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدللت باحد الكليين المتساويين على الآخر لا بالكلي على الجزئي
فيلزم خارج عما ذكرتموه من انواع الاستدلال مع انه من قبيل القياس اتفاقا ولهذا قال بعضهم انما استدل
بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس قلت المقصود انما ثبت في المثال المذكور لكل واحد
واحد من افراد الانسان الحيوانية لا اتصافه بمفهوم الناطق فان ملاحظة مفهوم الناطق هو الامر الذي يتعدد بالحكم
بهذا اي باتصافه على كل واحد واحد من افراد الانسان والحاصل ان الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من
جزئيات الانسان ولا شك ان كل واحد منها جزئي لمفهوم الناطق فيرجع الى الاستدلال بالكلي على الجزئي وعدم انتقاضه
بان كل واحد منهما جزئي من المتساويين يعد جزئيا اضافيا للآخر اذ يقع كل منهما موضوعا للآخر كلية وهو معنى الجزئية
فيه ولا يكفي بعده او عدم جزئيته في مثل قولنا بعض الحيوان اسود وكل اسود كذا او نحو ذلك وسواء القياس
الاستثنائي المتصل في مثل قولك كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لكنها طالعة او لكن النهار ليس بموجود
لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي اصلا وكذا الحال في الاستثنائي المنفصل في مثل قولك اما ان يكون زيد في البحر و
اما ان لا يغرق لكنه ليس في البحر فلا يغرق او لكنه غرق فيكون في البحر فالصواب ان الحال المناسبة بين الدليل و
المدلول اما بالاشتمال كما ذكروا او بالاستلزام الذي لا اشتمال معه كما في الاستثنائيات المتصلة او
غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة الى الاستلزام والاشتمال فيما لم تقصد
الرابع القياس وهو العمدة لافادته اليقين فان الاستقراء لا يفيد قطعا الا اذا كان قياسا مقسما وكذا التمثيل
لا يفيده الا اذا كانت العلة فيه قطعية وح يرجع الى القياس ككذا النبيذ مسكر حرام صورته حمل انه علم كل ما اي
او سلبي لكل افراد شيء هو الاوسط بمعلومية اي ثبوت ذلك الشيء الذي هو الاوسط لآخر هو الاصغر كله او بعضه لتعليم
ثبوت ذلك الحكم الايجابي والسلبي للآخر كذلك اي كله او بعضه جعل حاصلا بالبديهة فهذا شكل كبرى الشكل
الاول وايجاب صغراه مع فعليتها وهما شرائط الانتاج اللازمة من ضرورة الارتباط لانا ضرورة انا نعلم حكم ايجابي
او سلبي لكل افراد شيء هو الاكبر ومقابله اي يعلم مقابل ذلك الحكم لآخر هو الاصغر كله او بعضه فنعلم سلب ذلك
الشيء عن الآخر كله او بعضه فظهر ان الشكل الثاني ينتج فيه كلية الكبرى واختلاف مقدمتيه سلبا وايجابا بحيث
يمتنع اجتماعهما في شيء واحد فيكون ضروريا ايضا لانه لا ينتج الا سلبيا كليا اوجزئيا ما يحتاج في العلم بلزوم
المطلوب ان يعلم ايضا ان ذلك الشيء لو كان ثابتا للآخر لاجتمع فيه الحكمان المتنافيان حاصلا ان يعلم ثبوت امرين لكل الآخر
هو الاكبر والاوسط ولا يكون ثبوتهما او ثبوت احدهما لذلك كليا فنعلم ح التلاقي بينهما في شيء ذلك
الثالث اما كله او بعضه ولا يعلم التلاقي فيما عداه بل يجوز ان يكون الاصغر من الاكبر فلا يصدق عليه كليا

لاحكم كان اللازم جزئيا موجبا في ضروب ثلثة وآما القياس الثالث فلا ينتج السلب لجواز ان يعلم ثبوت احد الامرين
لشيء اما كلا او جزئيا ويعلم مع الاول سلب الآخر عن ذلك الشيء كله او بعضه ويعلم مع اتفاق سلب الآخر عن
ذلك الشيء كله فنعلم سلب الآخر عن صاحبه في ذلك الشيء ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضروب ثلثة احدها منتج للسلب
الجزئي والظهر من ذلك كله ان الشكل الثالث لا بد فيه من كلية احدى المقدمتين وايجاب الصغرى مع فعليتها لانه
لا ينتج الا جزئيا موجبا او سالبا وانما لم يتعرض للشكل الرابع لانه بعيد عن الطبع يحتاج في بيان الاستلزام الى
بيان مؤنة ربما كانت اكثر مما يحتاج اليه في تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره وان شئت ملازمة اي لزوم
بحيث يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم وجود الملزوم والا اي وان لم يلزم من وجود الملزوم
وجود اللازم او من عدم اللازم عدم الملزوم لعدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم لجواز ان يكون
اللازم اعم موجودا مع عدم الملزوم وان شئت المنافاة بين امرين فيلزم من ثبوت احدهما عدم الآخر قطعا فان شئتها
صدقا فقط لزم من ثبوت صدق احدهما كان عدم صدق الآخر كذلك وان شئتها كذبا فقط لزم من ثبوت
كذب احدهما كان عدم كذب الآخر اعني صدقه ثم كل واحد من قسمي المنافاة من شيئين واذا اجتمعا معا كان
هناك اربع نتائج ولهذه الصور الخمس مع معنى بها في تفصيل جهة فذا افردها بما يبنى على حده الا ان ما ذكرناه كاف لما
فيما قصدناه المقصد الثاني في سائر الطرق الضعيفة وهي طرق ثلثة ضعيفة سلكها بعض المتكلمين في اثبات
مطالبهم العقلية الاول انهم اذا حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة قالوا لا دليل عليه فيجب نفيه اما الاول
وسواه لا دليل عليه فيثبت باره بسعي او بالمثبتين لذلك الشيء وبيان ضعفها وفسادها مع عدم وجدان دليل
سواها واحرى كحصر وجوه الادلة ثم نفيها اي نفي الوجوه كلها بالاستقراء اي تتبعناها فلم نجد هناك شيئا منها
وهو في الاول اذ ما له عدم الوجدان مع مزيد مؤنة هو بيان حصر وجوه الادلة فالكمال بالاول المسقط
سنده المؤنة واما الثاني وهو ان كل ما لا دليل عليه يجب نفيه فيثبتونه بوجهين الاول بقوله فلولاه اي لولا
وجوب نفي ما لا دليل عليه لانتفى الضرورة باب لجواز جبال شامخة بحضرتنا لا نراها واللازم في قوله لعدم الدال
على وجودها متعلق بالجواز والمعنى انه اذا جوز ثبوت ما لا دليل عليه صح تجويز ان يكون هناك جبال بحضرتنا لا نراها
من قبيل ما لا دليل على ثبوته وانتفت النظريات ايضا لجواز معارض للدليل لا نعلمه لعدم ما يدل عليه او غلط
فيه لا دليل عليه والحاصل انا اذا استندنا لما دليل على حكمه نظري فان جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه جاز ان
يكون لذلك الدليل معارض في نفس الامر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض فلا نعلمه وجاز ايضا ان يكون
في مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف لنا ولا نعرفه ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين
من الدليل فظهر ان تجويز ما لا دليل عليه يوجب القدح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا والثاني
اي الاثبات بقوله وايضا فان ما لا دليل عليه من الاشياء غير متناه بمعنى ان غير المتناهي جملة الاشياء التي

لا دليل على ثبوتها غير محدود فثبوت ما لا دليل عليه يلزمنا تجويز اثبات ما لا يتناهى واثباته محال فالجواب
ان قولكم في شيء معين انه لا دليل عليه اما ان تريدوا به وعدمه في نفس الامر او عدمه عندكم فان اردتم الاول فلنا
عدم الدليل على ذلك الشيء في نفس الامر ثم فان بحثكم او المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لا يفيد
ان ذلك لجواز ان يكون هناك دليل لم تطلعوا عليه احد وان سلم عدم الدليل في نفس الامر لا يدل على عدم ذلك
الشيء في نفسه فان الصانع تعالى لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا وان اردتم الثاني فنقول عدم الدليل
عندكم لا يفيد ولا يدل على عدم ذلك الشيء في نفس الامر والا لزم علم العوام وكونهم جاهلين عالمين باسقاط الايجاب
التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها وعلم الكفار المنكرين لوجود الصانع وتوحيده ونبوة الانبياء والحشر اعني بلزم كونهم
عالمين باسقاط هذه الامور التي ليست عندهم ادلتها ولزم كون الاجهل بالدلائل اكثر علما لان جهله بها يدل
انه شيء كان دليل لو وجد لدل العلم بعدم ذلك الشيء فتساوي الجاهل العالم فيما لا يعلمان عليه دليلا ويزداد عليه
الجاهل فيما علم العالم دليلا على ثبوته فكان احقق والجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده فكان علمه اكثر
العالم بثبوته جهلا فيكون الاجهل بالدلائل اوفر علما بالاشياء مع انه العلم بالدليل قد يحدث في الاستقبال
ومع هذا الاحتمال لا يكون الجهل به في الحال مفيد اليقين بانتفاء المدلول وفي نهاية العقول ان الدليل
قد يحدث في الاستقبال كاخبار الشارع بما لا يعلم الا باخباره من احوال الجنة والنار ومقادير الثواب والعقاب
فلا يكون عدم الدليل في نفس الامر ولا عدمه عندنا مقتضيا لانتفاء المدلول في نفسه والعلم بعدم الجهل الشاني
كفينا ضروري لا يتوقف على هذه المقدمة العامة بان كل ما لا دليل على ثبوته فانه يجب نفيه والا كان
العلم بعدم الجهل نظريا لا ضروريا وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية ضرورية كما شاهدناه ضروري
معلوم بالبديهة فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة ووجود ما لا نهاية له ان امتنع لقاطع دل
على امتناعه امتنع القياس عليه اعني قياس ما لا دليل عليه من الامور التي لم يدل قاطع على امتناعه لظهور الفارق
ح والا وان لم يتم قاطع لم يمنع الحكم الذي هو وجوب الاستغراق اي نفي لا شيء وجود بوجوده في نفس الامر
كسائر الامور التي لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على امتناعها وايضا لم يصح ما ذكرتم من ان عدم الدليل على
الثبوت يستلزم العلم بالعدم وجدان يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزما للعلم بالثبوت فيلزم من عدم
دليل الطرفين ان الانتفاء والثبوت الحكم بهما معا في شيء واحد لانتفاء عدم دليل الثبوت يدل على عدمه قطعا
فانا اذا لم نجد مع انسان ما يدل على ثبوته جزمنا بانه ليس نبيا بلا شبهة بخلاف عدم دليل عدمها فانا اذا لم نجد
معه ما يدل على عدم ثبوته لم نجزم بانه نبي فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزما للعدم كون عدم دليل
العدم مستلزما للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم بالنقيضين معا وايضا يلزم منه اي من كون عدم دليل الثبوت مستلزما
للوجود واثبات ما لا يتناهى وهو محذور وكذا يلزم منه اي من كون عدم دليل الوجود مستلزما للانتفاء نفي اي نفي ما لا

متناهي ولا يمتنع هذا النفي بعينه لنبيس لذلك المدرك الذي هو عدم الدليل على عدم الدليل القاطع الدال على ان
لا نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم ولولا هذا القاطع لما حصل لنا العلم بعدم نبوة واما السادس اي الجواب عنه فالغرض مما
ذكرنا ليس هو ان الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق مستقيم حتى يتجه علينا انه يفضي الى اثبات
ما لا يتناهى بل الغرض انه لا فارق بينهما اي بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي والاستدلال بعدم
دليل النفي على الثبوت في العقل فلو جاز الاول جاز الثاني لكنه ممتنع لوجوه منها ما ذكرتم من انه اثبات
ما لا يتناهى وانما يتمشى هذا الجواب لو اثبت الملازمة بين جواز الاول وجواز الثاني لكنهم لم يثبتوا دعوى
عدم الفارق مع ظهوره عند سرعة الطريق الثامن ذكر الطريقين الضعيفين قياس الغائب على الشاهد
واعلم ان المتكلمين اذا حاولوا اثبات حكم الله سبحانه فيقيسونه على الممكنات قياسا فقهيا ويطلقون اسم الغائب عليه
تعالى لكونه غائبا عن الحواس ولا بد في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقا من اثبات علية مشترك بين المقيس
والمقيس عليه وقد يتعذر هذا الاثبات بطريق التعيين مشكل جدا لجواز كون خصوصية الاصل الذي هو المقيس
عليه شرطا لوجود الحكم فيه او كون خصوصية الفرع الذي هو المقيس مانعا من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت
فيها علة مشتركة ولهم فيه اي في اثبات العلة المشتركة وبيان عليتها للحكم طرق كثيرة مفصلة في كتب اصول الفقه
اشهرها امور اربعة الطرد والعكس وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما اي كلما وجد ذلك المشترك وجد الحكم
وكلما عدم عدم ذلك مثل ما قالت المعتزلة من ان الاضرار بلا جناية سابقة ولا عوض لاحق قبيح في الشاهد
ثم اذا تأملنا وجدنا ان العقل اذا وقع على هذه الوجوه كان قبيحا واذا زال عنه شيء من هذه القيود و
زال قبحه فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجودا وعدما فعلمنا ان قبح الظلم معلل بها فلو صدر عن الله
تعالى لوجب ان الحكم بقبحه لوجود علته ولو صح ما ذكر من ان الدوران يدل على علية المدار للدائر دل على علية
المعلول المساوي لعلته فان العلة دائرة معه وجودا وعدما وكونه علة لها محال قطعا وكذا المشروط دائرا
كذلك مع الشرط المساوي والمعلول ايضا دائر مع الجزء الا جزء من العلة وليس شيء منهم من المدار علة
للدائر فالاستدلال بالدوران على العلة منقوض بهذه الصور فان قلت كون المدار صالحا للعلية معتبر
عندهم وليس شيء من المدارات التي ذكرتم صالحا فلا نقض قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده
ايضا لكون تلك الوجوه مثلا صالحة لعلية القبح في العقل محالا مستقلا بها اصلا وان جاز ان يظن والمقصود
هنا انه يتم باليقين دون الظن وايضا يجوز ان يكون المؤثر في الحكم الدائر امرا مقارنا للمدار دونه فح
لا يكون المدار علة للدائر وقد يدعى ان هذا الاحتمال اي احتمال كون المؤثر امرا مقارنا مرجوح الى الرجوع لكنه
انه لا دليل عليه اي على المقارن فيجب نفيه وقد عرفت فساده ثم انه اي المدار والدائر متلازمان على انه
انه اذا علم المدار وحده ولم يعلم معه غيره علم الدائر واذا علم عدم المدار بعده علم عدم الدائر فدل على انه العلة.

و… فانه يقدر … مطلقا او اعطاء … في العقل هذه الوجوه … سائر الاشياء فلولا ان هذه الوجوه هي العلة للقبح
لما لزم من تجرد العلم بها العلم به قلنا فلينتقض ما ذكرتم بالمتضايفين كالابوة والبنوة فان العلم بكل
منهما وحده من غير ان يعلم معه غيره يستلزم العلم بالآخر مع ثبوت الدوران بينهما مع انه ليس شيء منهما
علة للآخر اذ لا يمكن ان يكون منهما علة كيف اي كيف لا ينتقض ما ذكرتم ولا يكون باطلا في حق وما كل ما يعلم بعلمه
غيره علة لذلك الغير فان كثيرا من الاسباب العادية كذلك مع الاتفاق على انها غير مؤثرة اصلا الا ترى
انا اذا علمنا ملاقاة النار للقطن علمنا احتراقه وان لم يعلم شيء آخر غير الملاقاة واذا علمنا ان البدن
الصحيح تناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وان لم نعلم غير التناول مع اتفاقنا على ان الاحتراق والشبع
انما يحصلان بفعل الله تعالى ابتداء من غير ان يكون للملاقاة والتناول مدخل فيهما بالتأثير وانت خبير بان هذا
ما اتفق على انه هو مذهب الاشاعرة واما المعتزلة فربما خالفهم في ذلك فالاولى ان يقال ان كثيرا من المسببات
تعلم بها اسبابها وليست عللا لها ولولا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يعني ان حكم العلم بالمدار وحده يقتضي العلم
بالدائر يكون علة له مبني على ان ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزما للعلم به وقد ابطلناه
وعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وسنبين بطلانه في … دليل الفلاسفة على كونه تعالى
عالما بالكليات ثم الدوران ان لزم منه كون المدار علة للدائر جاز معه ان يكون الدائر علة للمدار فان اشتمل
المتحركية لا علة على الحركة مع دوران الاولى على الثانية وجودا وعدما … فتح لباب التشكيك في العلل و
المعلولات قلنا ان سلم التغاير بين المتحركية والحركة اي لا تغاير بينهما عندنا فلا تصور هناك دوران وعلة ولئن
سلمنا ذلك هو مذهب مثبتي الاحوال فالقائلون بالحركة الا انا نوجب المتحركية فاذا قيل لنا جوزوا ان المتحركية
علة للحركة كان معناه جوزوا ان يكون الموجب للمتحركية غير ما هو موجب لها وفساده ظاهر واي حاصل ان
العلية ههنا معلومة مع قطع النظر عن الدوران فلا يلزم من القدح في دلالته على العلية القدح في العلية
المعلومة بوجه آخر والمقارن الذي ذكرتم انه يجوز ان يكون هو العلة للدائر ان لازم المدار وساواه …
احدهما عن الآخر … الذي هو الحكم اذ كلما وجد المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد الحكم
المطلوب الذي هو قبح الفعل الدائر مع تلك الوجوه مثلا والا وان لم يلازمه ولم يساوه لم يكن هذا الذي فرضناه
مدارا لانه ان كان المقارن اخص لم يكن المدار مدارا وجودا وان كان اعم لم يكن المدار مدارا عدما حقيقة
قلنا لعل المدار لازم للمقارن اعم منه فوجد المدار دونه في صورة النزاع اي تختار ان المقارن اخص من
المدار موجود معه فيما عدا المتنازع فيه فوجد الحكم هناك وغير موجود معه في صورة النزاع فلا يوجد الحكم
فيها مع كونه مدارا له وجودا وعدما فيما عداها من الصور ودعوى كونه مدارا له في هذه الصورة ايضا مصادرة
على المطلوب وثانيها اي ثاني الامور التي هي اشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة السبر وهو قسمان غير منحصر كان يقال

مثلا فقد يكون الشيء مرئيا اما لوجوده او لكونه عرضا او محدثا او لونا او لكونه سوادا والكل باطل سوى الوجود
… موجود … فاذا … قد يكون العلة المعنية لصحة الرؤية في السواد امرا آخر سوى هذه
الاقسام فيبطل الجواب لا دليل على ثبوت ذلك الامر فيبقى … وهذا رجوع الى الاول الطارد وقد انكشف لك ضعفه
وثالثها اي ثالث الامور التي هي اشهر الطرق في اثبات العلة المشتركة الالزامات وهو القياس بما يقول به
الخصم لعلة فانه يوجد في الاصل الذي يقول به الخصم ولا يوجد في الفرع الذي نقيس عليه قال الامام الرازي في
اي الالزامات من انواع القياس ما يكون على صورة قياس الطرد اما في الاثبات كقول الاشعرية
انه عالم بالعلم لانه مريد بالارادة اتفاقا واما في النفي كقولهم النظر لا يولد العلم لان التذكر لا يولده واما ان يكون
على صورة قياس العكس كقول الاشعري في خلق الاعمال لو كان العبد قادرا على الايجاد لكان قادرا على الاعادة
كالباري تعالى ولما لم يكن قادرا على الاعادة اتفاقا لم يكن قادرا على الايجاد ايضا وسمي هذا النوع من
الاستدلال القياسي المسمى بالالزامات لا يفيد اليقين لان حكم الاصل غير متعين بل هو متفق عليه فقياس المتحكم
ولا يفيد الالزام ايضا لان الخصم يمنع وجود علة الاصل في الفرع ومن يمنع ثبوت حكمه اي حكم الاصل لانه ان
سلم له علة فهي ليست موجودة في الفرع وان لم يسلم له تلك العلة منع حكم الاصل لانه انما قال به لاجلها فعندي ان
حكم الاصل كما عرفه في التذكر فللمعتزلي ان يقول انما حكمت بان مريدية الله تعالى معللة بالارادة لان المريد به
عنده ما صفة جائزة له والصفات الجائزة معللة والمعاني صفة واجبة له تعالى والواجب لا يعلل فان صح ما علمت
من ان المريد به صفة جائزة ظهر الفرق ولا يمنع كون المريد به معللا بالارادة وان يقول انما منعت من اقتدار
العبد على الاعادة لا يوجب في الايجاد وذلك لان قدرته على الاعادة اما ان تكون عين القدرة المتعلقة بالايجاد
او غيرها والاول باطل لان القدرة المتعلقة بالايجاد انما تتعلق في كل وقت تعلق بمقدور على حدة فلو تعلقت في
بعض الاوقات باعادة ما عدم وهي في ذلك الوقت متعلقة بايجاد مقدور آخر لزم ان يكون قدرة واحدة
في وقت واحد في محل واحد متعلقة بايجاد شيئين وذلك يقتضي تعلق تلك القدرة بما لا يتناهى من المقدورات
اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم ح بطلان التفاوت بين القادر والاقدر والثاني ايضا باطل لانه اذا كانت
القدرة المتعلقة باعادة الشيء غير المتعلقة بايجاده كانت القدرتان متعلقتين بمقدور واحد واذا صح ذلك
صح تقدم كل واحدة من القدرتين بالخصوص على حدة فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال فهذه الاصول التي اعتقدها
بنى عليها الحكم باستحالة اقتدار العبد على الاعادة دون الايجاد فان صحت ظهر الفرق وان فسدت منع الحكم
في الاصل وجوزت اقتدار العبد على الاعادة ايضا واعلم ان اعداد الالزامات من طرق اثبات العلة سهو من …
لانه قسم من القياس بلا شبهة كما … وهو معترف بذلك حيث قال وسائر القياس … وانما وقع منه هذا
السهو تابعا لما ان الامام الرازي قال في النهاية الطرق الضعيفة اربعة الاول قولهم ما لا دليل عليه يجب نفيه و…

ضعفه ثم قال الثاني القياس الذي هو من انواعه رد الغائب الى الشاهد او بالعكس والجامع المشكل فيه بيان كون الحكم
في الاصل معللا بعلة موجودة في الفرع ولهم في بيان ذلك طرق الاول الطرد والعكس … في مباحثه ثم قال الطريق
الثالث في اثبات علة الاصل في الغائب السبر والتقسيم وضعفه ثم قال الثالث الالزامات وهي مختلفة من انواع
القياس واما ان الالزامات ثالث الطرق الاربعة الضعيفة التي جعل رابعها التمسك بالاولى التعليل في المباحث
الى … فتوهم الناقص انه اراد ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة السادس في المقدمات
اي الوجوه التي تقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق الى التصديق مطلقا على قسمين قطعية يستعمل في الادلة القطعية
وظنية تستعمل في الامارة فالقطعية اي اليقينية واليقين هو اعتقاد ان الشيء كذا مع مطابقته للواقع والجزم بانه لا يمكن
ان يكون الا كذا والمراد ان القطعية الضرورية التي هي المبادي الاول ستة الاوليات وهي ما لا يحتاج النفس في جزمها
بتصور الطرفين وملاحظة النسبة بينهما فمنها ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات اطرافه ومنها ما هو خفي لخفاء
في تصوراته وهذا القسم لا يخفى ايضا على الاذكياء … في التصورات … ايضا ما قياساتها معها
وهي ايضا ما يكون تصورات اطرافها ملزومة لقياس يوجب الحكم بينهما وهي ثانية من الاوليات نحو الاربعة منقسمة بمتساويين
فهي زوج والقياس اللازم لتصورات اطرافها هي منقسمة بمتساويين وزوج ثم المشاهدات وهي ما يحكم به العقل بمجرد
الحس الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة وتسمى هذه محسوسات او الحس الباطن كحكمنا بان
لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا وتسمى هذه وجدانيات وقضايا اعتبارية ونوع منها ما نجده بنفوسنا لا بالآلات كشعورنا
بذواتنا وبافعال ذواتنا واعلم ان الحس لا يفيد الا الحكم الجزئي في قولك هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار
حارة فمستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فالعقل الاحساسات الجزئية تعد النفس لقبول الحكم
الكلي من المبدأ الفياض ولا شك ان تلك الاحساسات انما تؤدي الى اليقين اذا كان صاحبه عاقلا فلولا ان العقل
مميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يميز الصواب عن الخطأ ثم المجربات وهي ما يحكم به العقل بواسطة الحس
مع التكرار ولا بد مع ذلك من قياس خفي هو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما او اكثريا لم يكن اتفاقيا لا بد ان
يكون هناك سبب وان لم يعرف ماهية ذلك السبب واذا علم حصول الشيء حكم بوجود المسبب قطعا وذلك مثل حكمنا بان
الضرب بالخشب مؤلم وبان شرب السقمونيا مسهل ثم الحدسيات وهي ايضا ما يحكم به الحكم لحدس قوي يزول معه
الشك كعلم الصانع لا بعيان عمله فانا اذا شاهدنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا بانه عالم حكيم حدسيا
وكذا اذا شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حدسنا ان نوره
مستفاد من نورها ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفرق
بينهما ان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا انه
لو لم يكن لعلة لما دام ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها

ايضا مما يختلف باختلاف العقول في ما بينها والمتواترات وهي ما يحكم بها لاجل كثرة الشهادات بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب
لكثرتهم كوجود مكة وبغداد وجالينوس ومن الناس من اعتبر في التواتر عددا معينا وهو خطأ فان ذلك مما يختلف بحسب الوقائع والضابط
مبلغ يقع معه اليقين فاذا حصل اليقين فهو تمام العدد ولا بد في المتواترات من تكرار وهما يشبهان ان يكون مستندا الى
المشاهدة فيكون ذلك حاصلا من التواتر على حد ما من شانه ان يحصل بالاحساس فلذلك لا تقع في المعلوم بالفطرة
كالمحسوسات ثم الوهميات في المحسوسات فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق كحكمه بان كل جسم في جهة
العقل يصدقه في احكامه على المحسوسات ويطابقها كانت العلوم الجارية مجرى الهندسيات ولهذا الوضوح لا يكاد
يقع فيها اختلاف الاراء وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات والمعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام
المحسوسات كان حكمه هناك كاذبا كحكمه بان كل موجود لا بد ان يكون في جهة وفي مكان واعلم ان العمدة من هذه
المبادي هي الاوليات ثم المحسوسات او لا يتوقف منها الا على الفطرة كالبديهيات والفطريات اذ لا يشك في الفطرة
بالعقائد المضادة للاوليات كما لبعض الجهال والعوام ثم الفطريات ثم القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات
واما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها حجة له على غيره الا اذا شاركه في
الامور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن ان يقع حاصلا على سبيل المناظرة ووجه الحصر الاستقرائي في
هذه السبع ان تصور الطرفين ان كفى في حكم العقل فهو الاوليات وان لم يكف فاما ان يحتاج العقل الى امر ينضم اليه
وبعد على الحكم فذلك الامر ان كان هو التوهم فهو الوهميات وان كان غيره فهو المشاهدات او يحتاج الى امر ينضم الى
العقل الى الحكم يحكم العقل بها ولا شك ان ذلك الامر يكون مبادي لتلك القضية فان كانت لازمة لها فهي القضايا قياساتها
معها وان كانت غير لازمة فاما ان يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات او بصعوبة وهي النظريات وليست من المبادي
الاولية او يحتاج اليهما فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاخبار وهو المتواترات اولا وهو المجربات فان العقل
فيها يحتاج الى امر ينضم اليه وهو استقراء الاجتهاد في التواتر وتكرار المشاهدة في التجربة والى امر ينضم اليه القضية وهو
القياس الخفي وكذا الحدسيات في هذه القسمة لاحتياجها الى تكرار المشاهدة والقياس الخفي معا لكن الحدس
بمنزلة القياس الحاصل بذلك الحكم بسرعة فلذلك ادرجت فيما عدا المقدمات الظنية اي يستعمل في الامارة فقط اربع
مسلمات تعمل حجة لانها مبرهنة في موضع اخر كمسائل اصول الفقه واصلها الفقه وتبنى عليها الاحكام الفقهية لكونها
مبرهنة في موضعها ثم مشهورات يتفق عليها الجم الغفير من الناس فقد تكون مشهورة عند الكل كقولنا الاله واحد
او عند طائفة كقول النحاة مطلقا وبالجملة فالمشهورات ما يحكم بها لتطابق الاراء عليها اما لمصلحة عامة او رقة او حمية
او انفة وحيات مرعية او انفعالات خلقية او امر اخر سواء كانت صادقة او كاذبة ثم مقبولات توجد ممن حسن الظن فيه
انه لا يكذب كالماخوذات من العلماء الاخيار والحكماء الابرار بخلاف الماخوذات من الانبياء الذين علم انهم
لا يكذبون فانها بعد ما علم استنادها اليهم مستعملة في الادلة النقلية كما ستعرفها والمعونة بالقرائن كنزول المطر لوجود

الحساب الرطب وسكون الاسنى في صحف مقدمات مشهورة بين القوم اي المتكلمين ووافق فروع كثيرة من المسائل
العظيمة الكلامية كبطلان التسلسل وذلك انهم اذا ارادوا نفي عدد غير متناه يستعينون الواحد فالواحد الى غير النهاية من
العدد بالكلية كما يستعينون الواحد فانهم اجمعوا على وحدانيته تعالى بان الاله الواحد كاف في ايجاد الخلق ولو ثبت
الثاني لم يكن اولى من الثالث والرابع وهكذا فيلزم الة لا متناهية وذلك محال فالقول بالعدد وبطل لا قائل به
وكذا العلم وكذلك عدم جواز تعلق علم واحد منا بمعلومين فانهم قالوا العلم الواحد الحادث لا يتعلق الا بمعلوم واحد
بل ولو تعلق باكثر منه لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها هف وكذا سند عدم جواز تعلق قدرة
واحدة بمقدورين فانهم زعموا ان القدرة الواحدة الحادثة لا يتعلق في وقت واحد في محل واحد من جزء واحد الا بمقدور
واحد اذ لو جاز تعلقها باكثر منه لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لا تتناهى وهو محال وكذا الدوائر
اثبات عدد غير متناه قالوا اما الاثنان عددا اصلا وهو بطل او اثبت عددا غير متناه لامتناع ترجح عدد على عدد و
ذلك كقولنا ان الله تعالى عالم بكل معلوم فانه تعالى عالم باكثر من معلوم واحد وعالميته امر واجب وليس عدد اولى من
عدد فاما ان لا يجب كونه عالما باكثر من واحد وهو باطل اتفاقا اذ يجب كونه عالما بكل ما يصح ان يعلم وهو المطلوب
و يجوز كون الله تعالى قادرا على كل ممكن فانهم اثبتوه بهذه الطريقة فنقول في بيان ضعف هذه المقدمة عدم
الاولوية عدد وعدد في نفس الامر ثم لجواز ان يكون لبعض الاعداد خصوصية والولوية على بعض في نفس الامر فجاز
ان يكون اثنان مثلا حاصلا مع استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت اخر ولا من انتفاء عدد انتفاء
اخر وعدم الاولوية في ذهننا ان لا نعلمه اذ لا يلزم من عدم العلم بالاولوية عدمها في نفسها الا ان يقال ما لا دليل
عليه وجب نفيه وقد عرف بطلانه فان قال المستدل نختار الاول وهو ان عدم الاولوية في نفس الامر ونقول
حكم الشيء الذي هو عدد من الاعداد مثلا حكم مثله من سائر الاعداد فان المثلين متشاركان في الاحكام اللائقة
فلو صح انه في صحيح الثالث والرابع الى ما لا يتناهى من امثاله واذا لم يصح تلك الامثال لم يصح هو ايضا قلنا هذا تكرير
اعادة للدعوى بعبارة اخرى مع انه لو تم في صورة الاستدلال على نفي الاعداد ونفي الواحد ايضا لان مثل
الاثنين والثالث فاذا انتفيا انتفى الواحد قطعا فان قيل ليس الواحد مثل العدد قلنا ان كان العدد نفس الاحاد
فقط كان الواحد مثله وان اعتبر مع كل عدد صورة منوعة هي مبدأ لها فلم يكن الاعداد متماثلة اصلا كونه
في صورة الاستدلال على اثبات ما لا يتناهى من الاعداد فيدا اخر انه راسخ بقول واذا يلزمهم صحة عدم العالم
فانه يصح تقدم احداثه على الوقت الذي حدث فيه وقت واحد ولو حين وبأوقات مثله وستمر الى ما لا اولى
كلها مثله ويلزم صحة تقدم احداثه على ذلك الوقت باوقات لا نهاية لها مع انهم لا يقولون بها ومثل هذا الذي
ذكرناه من ضعف المقدمة الاولى مشترك بين جانبي النفي والاثبات كما يحققه وكفى جانب النفي سؤال وسؤال
لا نهاية من الاعداد وان امتنع لدليل قاطع دل عليه فالامتنع من الاعداد المتناهية اذ ليس يلزم من تجويز ما لا دليل

على امتناعه تجويز ما قام الدليل على امتناعه والا وان لم يمتنع ما لا يتناهى من الاعداد لدليل دل عليه لم يكن نفيه وجوب
استحالته فلا يكون اللازم من اثبات عدد مخصوص امرا محالا فلا يتم الاستدلال المقدمة الثانية وهي قريبة من الاولى
انهم يقيسون على المشاركين في صفة وجودية كانت او عدمية بالمساواة مطلقا كما في المعرفة هذه الصفات اي قالوا
يستحيل ان يكون لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته والا لساوت تلك الصفات الذات في القدم فتساويها من جميع الوجوه
فيكون الذات مثلا للصفات فلا يكون قيام الصفات بها اولى من العكس هف وكقول المعتزلة كونه تعالى عالما بعلم والا
فعلمه اي مساو وعلمنا لكونه متعلقا بما تعلق به علم الواحد منا فتساويان في كون كل منهما على متعلقا بذلك
المعلوم فيكون ايضا متساويين مطلقا فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه او من قدم علمه قدم علمنا وكقول المتكلمين
في نفي المجردات كالعقول والنفوس الناطقة قالوا يستحيل وجودها والا شاركت في انها ليست متحيزة ولا حالة
في متحيز فيساويه مطلقا فيلزم اما كون الواجب ممكنا او كون الممكن واجبا وضعف المقدمة الثانية ما حكموا من ان الشيئين
في صفة يقتضي تساوي المشاركين من جميع الوجوه ظاهر لا حاجة بنا الى اظهاره الا يرى ان الانواع المندرجة تحت جنس
واحد مشاركة في الحقيقة الجنسية مع انها متخالفة مطلقا بل الاشياء المتخالفة الحقائق مشاركة في عوارض
كثيرة ويستعمل مثلها المقدمة الثالثة انهم الا ادوا اثبات صفة لله تعالى قالوا انه صفة كمال فيثبت له واذا ارادوا نفي
صفة عنه قالوا هذه صفة نقص فينتفي عنه وقد تعبر هذه المقدمة ويتمسك بها في الافعال فيقال مثلا الثواب على
الطاعة كمال فيجب ان يثبت له تعالى والايلام بلا سبق جناية ولحوق عوض نقص فيجب ان ينتفي عنه وهو اي الكمال في
الافعال هو الحسن والنقص في الافعال هو القبح وقد يعبر ايضا في الذات فيقال الوجوب الذاتي كمال فيجب ثبوته
له والامكان نقص فيجب نفيه عنه وفي الصفات الحقيقية فيقال العلم صفة كمال فيجب ثبوته له والجهل صفة نقص فيجب
نفيه عنه وان ثبت هذه المقدمة وتم الاستدلال بها على اثبات الصفة او سلبها في تلك الصفة الذات فان
الذات اذا لم يكن قابلة لها لم يكن الاستدلال لكونها كمالا على اتصاف الذات بها الا ترى ان اي والعالم
مع انه لو كان كمالا من حيث انه موجود لكن كونه فاعلا مختارا مانع من اتصافه لان فعله يجب ان يكون حادثا لكونه
مسبوقا بالقصد والارادة وحصول معنى الكمال انه ماذا وكانت تلك الصفة كمالا لها لاتصافها في نفس الامر
اذ يجوز ان يكون كمالا بالقياس الى شيء ولا يكون كمالا بالقياس الى ذاته كالتحتية مثلا ووجب بها
كل ما هو كمال بالبرهان ولم يجز ان يكون له مسقط واثبات ذلك موقوف على انه موجب بالذات
السابع الدليل اما عقلي بجميع مقدماته كالدليل بعده او نقلي بجميعها كذلك او مركب منهما والاول هو الدليل العقلي
المحض الذي لا يتوقف على السمع اصلا والثاني والنقلي المحض لا يتصور اذ صدق المخبر لا بد منه حتى يفيد الدليل النقلي
العلم بالمدلول وانه لا يثبت الا بالعقل وهو ان ينظر في المعجزة الدالة على صدقه ولو اريد اثباته بالنقل دار والثالث
والثالث يعني المركب منهما هو الذي نسميه بالنقلي لتوقفه على النقل في الجملة فانحصر الدليل في قسمين العقلي المحض

والمركب من العقلي والنقلي هذا التحقيق ثم اذ قد علم الدليل الى الاقسام فيقال مقدماته القريبة قد يكون عقلية
محضة ككون العالم متغيرا وكل متغير حادث وقد يكون نقلية محضة ككون تارك المامور به عاصيا لقوله افعصيت
امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقد يكون بعضها ماخوذة من النقل
وبعضها من العقل كقولنا هذا تارك المامور به وكل تارك للمامور به عاص فلا باس ان يسمى هذا القسم
الاخير بالمركب من العقل والنقل فظهر صحة سلب التشريك كما وقع في عبارة بعضهم فالمطالب التي تطلب بالدلائل
هذه اقسام ثلاثة احدها ما يمكن عند العقل اي لا يمتنع عقلا اثباته ولا نفيه حتى لو خلي العقل وطبعه وترك مع
هذه لم يحكم بشك في نفي والاثبات كجلوس غراب الان على منارة الاسكندرية فهذا المطلوب لا يمكن اثباته
الا بالنقل لانه لما كان غائبا عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق ومن
هذا القبيل تفصيل احوال الجنة والنار والثواب والعقاب فانها انما تعلم باخبار الانبياء عليهم السلام
الثاني من المطالب ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع وكونه عالما قادرا مختارا ونبوة محمد صلعم فهذا المطلوب
لا يثبت الا بالعقل اذ لو اثبت بالنقل لزم الدور لان كل واحد منهما موقوف على الاخر الثالث من المطالب ما
عداهما كالحدوث فان صحة النقل غير موقوف على حدوث العالم اذ يمكن اثبات الصانع دونه بان يستدل
على وجوده بامكان العالم ثم ثبت كونه عالما ومرسلا للرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم وكالوحدة فان
ارسال الرسل لا يتوقف على كونه الاله واحدا فجاز ان يثبت التوحيد بالادلة السمعية فهذا المطلوب يمكن اثباته
بالعقل اذ يمتنع خلافه عقلا بالدليل العقلي الدال عليه ويمكن ايضا اثباته بالنقل لعدم توقفه عليه كما عرفت
الثامن من الدلائل النقلية هل يفيد اليقين فيستدل بها على المطالب اولا قيل لا يفيد وهو مذهب
المعتزلة وجمهور الاشاعرة لتوقفه اي توقف كونها مفيدة لليقين على العلم بالوضع اي وضع الالفاظ المنقولة
عن النبي عم بازاء معان مخصوصة والارادة اي وعلى العلم بان تلك المعاني مرادة له والاول وهو العلم با
لوضع انما يثبت بنقل اللغة حتى يعين مدلولات جواهر الالفاظ ونقل النحو حتى يعين مدلولات الهيئات التركيبية
و نقل الصرف ليعرف مدلولات هيئات المفردات واصولها اي واصول هذه العلوم الثلاثة يثبت برواية الاحاد
لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها واقوالها التي رويت عنهم احاد من الناس كالاصمعي والخليل و
سيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطأ على العرب فان امرأ القيس قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه
من اكابر شعراء الجاهلية وفروعها تثبت بالاقيسة وكلاهما يفيد رواية الاحاد والقياس ولسان ظنيان بلا
شبهة والثاني وهو العلم بالارادة موقوف على عدم النقل اي نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت
موضوعة بازائها في زمن النبي عم الى معان اخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني لا المعاني
الاخرى التي نفهمها الان منها وعلى عدم الاشتراك اذ مع وجوده جاز ان يكون المراد معنى اخر مغايرا لما

مبنية على عدم المجاز اذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي الذي يتبادر اليه الذهن وعلى عدم الاضمار اذ
لو اضمر في الكلام شيء يتغير معناه عن حاله وعلى عدم التخصيص اذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما يتناوله اللفظ
بحسبه كما اعتقدناه وعدم التقديم والتاخير فانه اذا فرض هناك تقديم وتاخير كان المراد معنى آخر لا ما ادركناه
والكل اي كل واحد من النقل والامور المذكورة لجوازه في الكلام بحسب نفس الامر لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن واعلم ان
بعضهم اسقط الاضمار تعويلا على دخوله في المجاز بالنقصان وذكر النسخ وكان المصنف ادرجه في التخصيص لان
النسخ على ما قيل تخصيص بحسب الازمان ثم بعد تسليم ان الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم
المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك المعارض لقدم على الدليل النقلي قطعا بان
يأول الدليل النقلي عن معناه الى معنى آخر مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل
العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فأول الاستواء بالاستيلاء او جعل الجلوس على العرش كناية عن
الملك وانما قدم الدليل العقلي المعارض على الدليل النقلي اذ لا يمكن العمل بهما بان يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه
اجتماع النقيضين ولا بنفيهما بان يحكم بانتفاء مقتضى كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين وتقديم النقل على
العقل بان يحكم بثبوت النقل لا يمكن اذ لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف
صحة النقل عليه ليس الا العقل فهو اصل للنقل الذي يتوقف صحته عليه فاذا قدم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه
وحده فقد ابطل الاصل بالفرع وفيه اي في ابطال الاصل بالفرع ابطال الفرع ايضا لكون صحة النقل متفرعة على
حكم العقل الذي يجوز فساده وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم
صحته واذا ادى اثبات الشيء وتصحيحه الى ابطاله وافساده كان مناقضا لنفسه اي مستلزما لنقيضه ومنافيا
لها وكان باطلا ومحالا واذا لم يمكن اجتماع النقيضين اعني ثبوته ونفيه فقد ثبت انه لا بد في افادة الدليل النقلي
اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني والغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة
في تتبع الادلة العقلية وهو اي عدم الوجدان لا يفيد القطع والجزم بعدم الوجود اذ يجوز ان يكون هناك معارض
عقلي لم نطلع عليه فقد تحقق ان دلالتها اي دلالة النقلية على مدلولاتها موقوفة على امور عشرة ظنية فتكون دلالتها
ايضا ظنية لان الفرع الموقوف لا يزيد على الاصل الذي هو الموقوف عليه في القوة والمساواة واذا كانت دلالتها
ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها هذا ما قيل والحق انها اي الدلائل النقلية قد تفيد اليقين اي في الشرعيات
بقراين مشاهدة من المنقول عنه او متواترة نقلت الينا تواترا تدل تلك القراين على انتفاء الاحتمالات
المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة
في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في
صيغ الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل ونحوها فانا نعلم الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في

زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ
قراين مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات التسعة واما عدم المعارض
العقلي فنعلم من صدق القائل فانه اذا تعين المعنى وكان مرادا له فلو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه نعم
في افادتها اليقين في العقليات نظر لانه اي كونها مفيدة لليقين مبني على انه هل يحصل بمجردها اي بمجرد الدلائل النقلية
والنظر فيها وكون قائلها صادقا الجزم بعدم المعارض العقلي اذ قد سلف ان القرينة التي تشاهد او تنقل تواترا تدل في
ذلك اي الجزم بعدم المعارض العقلي وحينئذ اي حصول ذلك الجزم بمجردها ومدخلية القرينة مما لا يمكن الجزم باحد طرفيه
اي النفي والاثبات فلا جرم كانت افادتها اليقين في العقليات محل نظر وتامل فان قلت اذا كان صدق
القائل مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعارض في العقليات كما لزم منه ذلك في الشرعيات والا احتمل كلامه
الكذب فيهما فلا فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء ولا طريق اليها و
المراد بالعقليات ما ليس كذلك وحينئذ جاز ان يكون من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال لم يحصل الجزم بعدم
المعارض العقلي للدليل النقلي في العقليات وان حصل الجزم به في الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية
في العقليات فانها بمجردها تفيد الجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علم بالبداهة صحتها او علم بالبداهة
لزومها مما علم صحته بديهة وحينئذ يستحيل ان يوجد ما يعارضها لان احكام البديهة لا تتعارض بحسب نفس الامر اصلا كما
مر وقد جزم الامام الرازي بانه لا يجوز التمسك بالادلة النقلية في المسائل العقلية نعم يجوز التمسك بها في المسائل
النقلية تارة لافادة اليقين كما في مسألة حجية الاجماع وخبر الآحاد واخرى لافادة الظن كما في الاحكام
الشرعية الفرعية الموقف الثاني في الامور العامة اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب و
الجوهر والعرض فاما ان يشمل الاقسام الثلثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار
وكالماهية والتشخص عند القائل بان الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته او يشمل اثنين منها
كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فقط
لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها هاهنا على سبيل التبعية
وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات باسرها اما على الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل بان
يكون هو مع ما يقابله متناولا لها جميعا ويتعلق بكل من هذين القسمين غرض علمي كالوجود والعدم وانما
جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلثة اذ قد اوردنا كلا من ذلك اي مما يختص بواحد منها
في بابه فلم يبق الا الامور المشتركة فلا بد لها من باب على حدة وفيه اي في هذا الموقف مقدمة يجب تقديمها
على مباحث الامور العامة لاشتمالها على تقسيم المعلومات الى موجودها ومعدومها ومراصد خمسة على مباحثها المقدمة
في قسمة المعلومات الى موضوعات الامور العامة وهي عند المتكلمين اربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الاربعة

وبيان ذلك انه اما ان يقال بان المعدوم ثابت اولا وعلى التقديرين اما ان يثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم
وهو الحال اولا فهذه اربعة احتمالات وقد قال بكل واحد منها طائفة منهم الاحتمال الاول المعدوم ليس بثابت ولا
واسطة ايضا وهو مذهب اهل التحقيق فالمعلوم اي ما من شأنه ان يعلم اما ان يكون له تحقق في الخارج وانما قيده في الخارج
لانهم لا يقولون بالوجود الذهني او لا يكون والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم فهذه قسمة حاصرة
بلا شبهة وردا على الاحتمال الثاني المعدوم ليس بثابت والواسطة امر حق اي ثابت وقال به القاضي ابو بكر
قولا مستقرا اولا وامام الحرمين من الاشاعرة اولا فانه رجع عنه وكذا قال به بعض المعتزلة ايضا فالمعلوم
عندهم اما ان لا تحقق له اصلا وهو المعدوم او له تحقق اما باعتبار ذاته اي لا بتبعية الغير وهو الموجود او باعتبار غيره
اي له تحقق بتبعية الغير وهو الحال وعرفوه بانه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقولنا صفة لان الذوات وهي الامور
القائمة بانفسها اما موجودة او معدومة لا غير اذ لا يتصور تحققها بتبعية غيرها فلا يكون حالا وقولنا لموجود لان صفة
المعدوم معدومة فلا يكون حالا وقولنا لا موجودة ليخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود
دون الحال وقولنا ولا معدومة ليخرج السلوب التي يتصف بها الموجود فانها معدومات لا احوال واعترض
الكاتبي على هذا التعريف بانه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فانها عندهم احوال
حاصلة للذوات حالتي وجودها وعدمها والجواب ان المراد بكونه صفة للموجود ان يكون صفة له في الجملة لا انه
صفة له دائما هذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم
يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط من اصله الاحتمال الثالث المعدوم
ثابت ولا واسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة فالمعلوم على رأيهم اما ان لا تحقق له في نفسه اصلا وهو المنفي المساوي
للممتنع او له تحقق في نفسه بوجه ما وهو الثابت المتناول للموجود والمعدوم ثم قسموا المعلوم تقسيما آخر فقالوا
وايضا فاما ان لا يكون له كون في الاعيان وهو المعدوم ممكنا كان او ممتنعا او له كون فيها وهو الموجود والمنفي عندهم اخص
مطلقا من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه اي من المعدوم وانت تعلم ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض
الاعم فيكون الثابت الذي هو نقيض المنفي اعم من الموجود الذي هو نقيض المعدوم لصدقه اي لصدق الثابت
على الموجود وعلى المعدوم الممكن فقد ذكر على رأيهم تقسيمين لكن الاقسام عندهم في الحقيقة ثلثة هي المنفي والثابت
الذي هو الممكن المعدوم واما المعدوم مطلقا فهو راجع الى المنفي والمعدوم الممكن فلا يكون قسما رابعا وكان تقسيم
الثابت على رأيهم الى الموجود والمعدوم كما فعله غيره لئلا يتوهم من اطلاق المعدوم على الممتنع كون قسيم الثابت قسما
منه لكنه مندفع بان قسم الثابت هو المعدوم الذي له ثبوت اعني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على الممتنع انما يطلق
عليه المعدوم مطلقا وليس قسما من الثابت حتى الاحتمال الرابع المعدوم ثابت والحال حق ايضا وهو
قول بعض المعتزلة من مثبتي الاحوال فيقول الكائن في الاعيان اما ان يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود

او يكون له كون بالتبعية وهو الحال فيكون الحال الذي هو قسم من الكائن في الاعيان اخص من الثابت
كما ان الموجود والمعدوم الممكن قسمان منه وغيره اي غير الكائن في الاعيان هو المعدوم فانه كان له تحقق
في نفسه فثابت والا فمنفي فالاقسام اربعة فظهر ان الثابت الذي يقابل المنفي يتناول على هذا المذهب الموجود
والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى الثاني يتناول الموجود
والحال فقط واما المعدوم في المذهبين الاخيرين فيتناول شيئين اعني الممتنع والمعدوم الممكن وفي المذهب
الثاني مرادف للمنفي كما في المذهب الاول الذي يرادف فيه الثابت الموجود ايضا واما الحكماء فقالوا في تقسيم
المعلومات ما امكن ان يعلم ولو باعتبار ما اما لا تحقق له بوجه من الوجوه وهو المعدوم واما له تحقق ما وهو الموجود
ولا بد من الحيازة اي لا بد من ان يعتبر في الموجود ويتحقق ممتازا عن غيره بحقيقته يكون بها هو هو فان تحقق امتياز
ذلك عن غيره بهوية تخصه تمنع بعارض اشتراكه بين كثيرين فهو الموجود الخارجي والا فهو الموجود الذهني فان الذهن
لا يدرك الامر الكلي فالموجود فيه لا يمتاز عن غيره الا بحسب ماهيته الكلية بخلاف الموجود الخارجي فانه يمتاز عن غيره
بماهيته الكلية وتشخصه ورد ذلك بان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له تشخص مغاير حقيقته حتى يمتاز بهما معا عن
غيره وبان الجزئيات المدركة بالحواس متمايزة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست موجودات خارجية بل ذهنية
وقد يجاب بان الواجب سبحانه شيء واحد في حد ذاته الا ان ذلك الشيء يسمى حقيقة من حيث انه الواجب به هو هو
ويسمى تشخصا من حيث انه الممتاز على وجه لا يمكن له عروض الشركة معه فقد امتاز الواجب بحقيقته وهويته المتغايرين
اعتبارا وذلك كاف لنا فيما نحن بصدده وبان المدرك بالحواس لا يتمايز في حقيقة الذهن بماهيته وهوية منضمة اليها
في هذا التحقيق بل المتمايز في الخارج بماهيته وهويته يحصل في الذهن لا على وجه تنضم فيه تشخص الى ماهيته والفرق ظاهر
بالتامل الصادق فيصدق عليه انه متمايز عن غيره بحقيقته فان الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات ايضا وفي كل
ذلك تعسف والاظهر ان يقال الموجود اما ان يكون وجوده اصلا يترتب عليه اثاره ويظهر منه احكامه وهو الموجود
الخارجي العيني اولا وهو الموجود الذهني والظلي والموجود في الخارج اما ان لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته
او يقبله وهو الممكن لذاته فقيد الواجب بقوله لذاته احتراز عن الواجب لغيره وقيد الممكن بذلك ليس احترازا عن
شيء اذ الممكن بالغير ليس بمعقول وانما ذكره للموافقة واظهارا لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب وهو اي الممكن لذاته
اما ان يوجد في موضوع اي في محل يقوم ذلك المحل ما حل فيه وهو العرض او لا يوجد في موضوع وهو الجوهر وهو اما
يوجد في محل او يوجد في محل لا يكون موضوعا فقولنا يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة الموجودة في محل وهو المادة
لكنه اي ذلك المحل الذي هو المادة غير مقوم لما حل فيه وهو الصورة فان المادة هي المتقومة بالصورة عندهم كما تقرر
فالصورة جوهر مع كونها حالة في محل والمحل اعم من المادة لصدق المحل على الموضوع ايضا والحال اعم من الصورة
لصدق الحال على العرض ايضا والموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت المحل اندراج الاخصين تحت الاعم

وكذا العرض والصورة مبنيان على ان هذا البحث الحال كذلك وقال المتكلمون الموجود ان كان في الخارج واقعا
للنظر من الموجود الاستي اما ان لا يكون له اول اي لا ابتداء لوجوده بمعنى حد يكون قبله العدم
فهو القديم او يكون له اول اي بعد وجوده بعده يكون قبله العدم فهو الحادث والحادث اما متحيز بالذات
او حال في المتحيز بالذات او لا متحيز ولا حال فيه فالمتحيز بالذات هو الجوهر ونعني به اي بالمتحيز بالذات المشار اليه
اي الذي يشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هنا او هناك اعتبر قيد بالذات احترازا عن العرض فانه قابل
للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان الجواهر عند القائلين بوجودها قابلة للاشارة العقلية
والحال في المتحيز هو العرض ونعني بالحلول فيه اي في المتحيز ان يختص بحيث تكون الاشارة الحسية اليهما واحدة
كاللون مع المتلون فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر دون الماء مع الكوز فان الاشارة اليهما
ليست واحدة فالماء ليس حالا في الكوز اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة وما ذكره تعريف للحلول في المتحيز كما
صرح به فلا يتجه عليه انه لا يتناول حلول صفات الواجب تعالى في ذاته فالاولى ان يفسر بالاختصاص الناعت
وما ليس متحيزا ولا حالا فيه اعني الذي جعلناه قسيما لهما من اقسام الحادث هو المسمى بالمجرد ولم يثبت وجوده عندنا
اذ لم نجد عليه دليلا في ان يكون موجودا او ان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او ممتنعا فمنهم من منع بهذا القدر
وسواء لم يثبت وجوده ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين احدهما انه لو وجد لشارك الباري تعالى في هذا الوصف
وهو ليس متحيزا ولا حالا في متحيز ولا بطل مغايرة الباري تعالى اي نفس هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم التركيب في
الباري من المشترك والمميز وانه ممتنع الثاني ان هذا الوصف اخص صفات الباري فان من سال عنه اي عن
الباري لا يجاب بذلك الا بذلك اي بهذا الوصف فيقال هو موجود لا متحيز ولا حال في متحيز فلو شاركه فيه
غيره لشاركه ايضا في الحقيقة فيلزم ح اما قدم الحادث او حدوث القديم وجواب الاول انه لا يلزم من الاشتراك
في وصف سيما وهو سلبي كالوصف الذي نحن فيه التركيب في شيء من المشاركين لجواز اشتراك البسيطين المختلفين
في عارض ثبوتي كالوجود او سلبي كنفي ما عداهما عنهما وجواب الثاني انه لا نسلم انه اي هذا الوصف اخص صفاته
تعالى بل اخص صفاته اما الوجوب الذاتي واما كونه موجدا للكل ما عداه او القدم اذ لا يشاركه فيها غيره وجواب
الثاني بوجه اخر ان يقال هذه الدعوى اي دعوى كون هذا الوصف اخص صفاته لا تخرج عن مصادرة لان كونه اخص
صفاته انما يتم لو ثبت انه ليس هناك موجود حادث لا يكون متحيزا ولا حالا فيه فيتوقف مقدمة الدليل على ثبوت
المدعى فاثباته بها دور المقصد الاول في الوجود والعدم وفيه مقاصد الاول في تعريفه اي تعريف الوجود
قيل انه بديهي تصوره فلا يجوز ح ان يعرف الا تعريفا لفظيا وقيل كسبي فلا بد ح من تعريفه وقيل لا يتصور اصلا لا
بداهة ولا كسبا والمختار انه بديهي لوجوه وهذه الوجوه انما استدلالات كما هو الظاهر منها فان بداهة التصور
خارجة عنه في ان يكون مطلوبة لها بالبرهان وانما تنبيهات بناء على ما قيل من ان الحكم ببداهة تصور بديهي ايضا

لكن قد يحتاج في الامور البديهية الى التنبيه الاول ان الفاضل ... وجودي لان المطلق
جزء للمقيد بالضرورة وهو متصور بالبداهة لان من لا يقدر على الكسب حتى البله والصبيان يتصورون وجوده قطعا
وجزء المتصور بالبداهة بديهي اذ لو كان كسبيا لاحتاج الى تعريف لكان ذلك المتصور ايضا محتاجا الى ذلك
المعرف فلا يكون بديهيا وعلى المنزل الثاني واعترض بان كون وجودي متصورا بالبداهة ... ان تصوره
كسبي فلا بد من الانتهاء الى دليل اي طريق موصل يلزم من وجوده وجوده اي من وجود ذلك الدليل ضرورة
دفعا للتسلسل او الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفادا من دليل اخر وبه يتم الدليل على بداهة
تصور الوجود فانه اذا كان وجود ذلك الدليل متصورا بالبداهة كان الوجود المطلق الذي هو جزء من وجوده
بديهيا ايضا قال الامام الرازي في المباحث المشرقية علم الانسان بوجوده غير مكتسب والوجود جزء من
وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على غير المكتسب اولى بان لا يكون مكتسبا فان قيل
علم الانسان بوجوده مكتسب قلنا سنبطله في باب النظر وبتقدير التسليم لا قدح في المقصود لانا ما لم نعرف
وجود الدليل لا يمكننا ان نستدل به على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجا الى دليل اخر لا الى نهاية
من الانتهاء الى دليل يكون العلم بوجوده بديهيا فكذا العلم بالوجود المطلق هذا حاصل كلامه هذا على ان علم كل
انسان بانه موجود ضروري فلا اشكال في ذكر الدليل وان حمل على ان كل انسان يتصور وجوده بديهة فالمراد
الدليل هو الطريق الموصل كما اشرنا اليه ثم ان المص مع تصريحه بان وجودي متصور بالبداهة وجزء المتصور بالبداهة
بديهي قال هنا او نقول بعد التنزل الى كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل ولا دليل على سابقيه فلا بد في
الدليل من مقدمة موجبة يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع ولا يمكن ان يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفادا
من دليل اخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهيا وانه يستدعي
تصور الوجود المطلق بطريق البداهة فالجواب الاشكال بان الكلام في اكتساب التصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة
انما يكون في اكتساب التصديق فلعل المراد انه لا دليل على سابقيه كذلك لا معرف على ما ... سلبيين
لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد في المعرف من مفهوم وجودي اما ضروري او منتهية الى كون
العلم بوجوده ضروريا وكذا الوجود المطلق في ضمنه وجوابه اي جواب الوجه الاول انا لا نسلم ان وجودي
حقيقته بكنهها متصورة بالبداهة نعم انا موجود تصديق بديهي حاصل لمن لا يتصور مركب وانه لا يستدعي تصور
وجودي بالكنه بل بما عبارة عما اي احد طرفيه انا والمشار اليه بانا حقيقته بكنهها غير بديهية واذا كان وجودي
متصورا بوجه ما بديهة كان اللازم منه بداهة تصور الموجود المطلق بوجه ما ولا نزاع فيه انما الكلام في ان تصوره
بكنهه بديهي هذا اذا كان الوجود واحدا مشتركا ذاتيا لما تحته من الجزئيات اما اذا كان مشتركا لفظيا فليس
هناك وجود مطلق يتصور بداهة او كسبا واذا كان عارضا لافراده لم يلزم من تصور افراده بالكنه بديهية

تصوره بكنهها ايضا فان قلت المحمول في قولك انا موجود هو ذلك العارض مطلقا لا خصوصه فرده ايضا
الا انك وجودي فقصد غير شاعر ... عن فرد ... العارض مع الالتفات ... فلا بد ان يكون متصورا قلت يكفينا تصور
ذلك العارض بوجه ما وليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي ان يكون حقيقة الوجود جزءا
من حقيقة وجودي لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتيهما قوله في التنزل اولا لا بد من الانتهاء
الى دليل وجوده ضروري قلنا نعم لا بد من دليل هو ضروري معلوم بالضرورة اما وجوده فلا اذ قد يكون
الدليل وجوديا فان الدليل كما يكون وجوديا يكون عدميا ايضا كعدم الغيم الدال على عدم المطر فانما يدل
بصدق المقدمتين في نفس الامر على صدق المدلول لا بوجودهما في الخارج على وجود المدلول فيه فان الدليل
والمدلول قد يكونان معا عدميين والحاصل انا انما نتوصل بصدق مقدمتي الدليل لا بالعلم بوجودهما الى المدلول كذلك
نتوصل بتصور اجزاء المعرف لا بالعلم بوجودها الى المعرف فلا يتم الاستدلال فان قيل المعرف او الدليل سواء كان
وجوديا او عدميا لا بد ان يعلم ويوجد في الذهن ويكون بديهيا او منتهيا اليه دفعا للدور والتسلسل وذلك يتم المقصود
قلنا ان سلم الوجود الذهني كان اللازم وجودهما في الذهن لا العلم بوجوده فيه قوله في التنزل ثانيا الموجبة ما حكم فيها
بوجود المحمول للموضوع قلنا بل الموجبة ما حكم فيه بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجدان كقولك شريك
الباري ممتنع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع في الخارج كقولك زيد اعمى فصدق المحمول على الموضوع وهو
المعتبر في الايجاب اعم من وجوده الوجه الثاني من الوجوه الدالة على بداهته هو ان يقال قولنا الشيء اما موجود او
معدوم تصديق بديهي وانه موقوف على تصور الموجود والمعدوم فيكون تصور الموجود والمعدوم بل الوجود والعدم
بديهيا وكذا ما يتوقف هذا التصديق على تصوره لغاية ما الذي هو الاسم او يستلزم لتصورها المسبوق بتصور الوحدة
فيكون تصورات هذه الامور ايضا بديهية فان قيل ان اردت انه اي هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه
فمصادرة لان الوجود من جملة اجزائه فالحكم بان ذلك الجميع بديهي موقوف على الحكم بان الوجود بديهي فقد توقف مقدمة
الدليل على ثبوت المدعى او ادعيت ان الحكم في هذا التصديق بعد تصور الطرفين بديهي غير محتاج الى الاستدلال منع
لجواز ان يكون تصور طرفيه معا او تصور احدهما الذي هو الوجود مثلا كسبيا مع كون الحكم في نفسه بديهيا قلنا هذا
التصديق بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بداهته مطلقا في نفس الامر موقوفة على بداهة اجزائه في نفس الامر ولكن لا
يتوقف العلم ببداهته مطلقا على العلم ببداهة اجزائه اي العلم ببداهة كل واحد منها مفصلا بل يستتبعه مثلا اذا علم
ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه الكسب كالبله والصبيان علم اجمالا ان كل واحد من اجزائه بديهي فاذا اريد
ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي فالوجود بديهي فيظهر
ان العلم بالكلية العالمة بان كل جزء من اجزائه بديهي لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة
وهذا نظير ما قيل من ان العلم بكلية كبرى الشكل الاول موقوف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث انه فرد

من افراد الانسان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم بكلية باعتبار العنوان فلا حكم لكلية
على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل
نعم اذا كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كذا
علم ان الوجود والعدم والشيء الذي يرد منهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهي مطلقا لم يمكن الاستدلال
ببداهته على بداهة شيء منها لانه دور وجوابه اي جواب الوجه الثاني انه يكفي تصورها اي تصور الموجود و
المعدوم بوجه ما والنزاع انما وقع في التصور بالكنه الوجه الثالث وانما ينهض حجة على من اعترف بان
الوجود متصور بالكنه وادعى انه بالكسب انه لو كان الوجود مكتسبا فاما بالحد او بالرسم لانحصار كاسب التصور
فيهما والقسمان باطلان اما تعريفه بالحد فلان الحد انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط فلا يكون له جزء
والا وان لم يكن بسيطا بل مركبا فاجزاؤه اما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية او لا يكون اجزاؤه
وجودات بل ما ليست بوجودات فعند الاجتماع من تلك الاجزاء التي كل واحد منها ليس بوجود الا ان
يحصل امر زائد على تلك الاجزاء هو الوجود ولا اي وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد فلا وجود هناك اصلا اذ
ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست بوجودات ويكون ذلك الامر الزائد الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذي هو الوجود
عارضا لها ناشيا من اجتماعها فيكون ح اي تلك الاجزاء علل الوجود ومعروضاته لكونه ناشيا عن اجتماعها عارضا
لها لا اجزاء فيكون التركيب في فاعل الوجود وقابله لا فيه والمقدر خلافه وقد يقال لو كان للوجود اجزاء فتلك
الاجزاء تتصف اما بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون صفة سائر الاجزاء
فلا يكون الصفة بتمامها صفة او بالعدم فيلزم ح اجتماع النقيضين وقد يقال لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء
اما ان تتصف بالوجود مع او بعدها اي مع الوجود الذي هو المركب او بعده فليس الجزء بحسب وجوده متقدما على كله
بل هو اما معه او متاخر عنه او تتصف بالوجود قبل اي قبل الوجود الذي هو المركب فتقدم الشيء اي الوجود على
نفسه او لا تتصف تلك الاجزاء به اي بالوجود فلا شك انها تتصف بالعدم فالوجود محض ما ليس له وجود اعني
تلك الاجزاء التي لم تتصف بالوجود واما تعريفه بالرسم فلوجهين احدهما ان الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع
فيه لا في وجه يمكن استفادته من الرسم الثاني ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف لما مر في شرائط المعرف
ولا اعرف من الوجود بالاستقراء فانا تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود اعرف من كل ما يحاول تعريفه وايضا هو
اي الوجود اعم المفهومات والاعم جزء للاخص والجزء اعرف من الكل لان العلم بالكل موقوف على العلم بالجزء من غير
عكس وايضا فالفيض من المبدأ الفياض عام والنفس الانسانية قابلة للتصورات واذا وجد القابل والفاعل
لم يتوقف الفيض الا على اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فكل ما كان شرائطه وموانعه اقل كان الفيض
اوجب والاعم كذلك اذ اقل شرطا ومعاندا من الاخص لان شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعاند له من غير

عكس كلي لان الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع لا يعتبر في العام اصلا فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع
موانعه اكثر بالنسبة الى الخاص فيكون وقوعه في النفس وارتسامه فيها اكثر من وقوع الخاص وارتسامه فيكون
اعرف وجوابه اي جواب الوجه الثاني انا نختار ان تعريف الوجود بالحد فنختار اولا ان اجزاءه التي يحدها
وجودات اشياء كذلك فانجزر مساواة الكل في تمام الماهية قلنا ثم فان وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته اي حقائق
الاشياء متخالفة فكذا الوجودات الواقعة اجزاء الموجود متخالفة في انفسها ومخالفة في الحقيقة للمركب منها
وقد سبق منا الاشارة الى ان الخلاف في كون الوجود بديهيا او كسبيا مبني على كونه مفهوما واحدا مشتركا واما على
تقدير كونه نفس الحقيقة فالمناسب ان يقال بعضه بديهي وبعضه كسبي اذ لا يقال كله كسبي اذ ليس كنه شيء من الحقائق
الموجودة بديهيا فالاولى في الجواب ان يقال اجزاؤه وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في
الماهية لجواز ان يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقا عرضيا ولا استحالة في صدق الكل على اجزائه كذلك
ونختار ثانيا ان اجزاءه ليست بوجودات قوله يحصل عند الاجتماع بين تلك الاجزاء امر آخر قلنا نعم وذلك اللازم الآخر
هو المجموع من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وان كان كل واحد من اجزاء ذلك المجموع ليس وجودا فيكون المركب
في الوجود نفسه لا في قابله او فاعله ثم ما ذكرته منقوض بسائر المركبات التي علم تركيبها نصا اذ نظر وبعضه
في التشخص مثلا فنقول ان كانت اجزاؤه مشخصات ساوى الجزء الكل في الماهية وان لم يكن مشخصات
فان حصل عند الاجتماع امر زائد عليها بسبب اجتماعها عارض لها سوى التشخص كان المركب في محل التشخص
ومعروضا له وان لم يحصل كان التشخص محض ما ليس بتشخص قوله في الاستدلال ثانيا على تركب الوجود
الاجزاء متصف بالوجود او العدم قلنا كسائر المركبات المعلومة التركب اذ جزؤها لا يخلو عنهما ونقض بعضها فيكون
الدليل منقوضا بها اذ نقول مثلا اجزاء الدار اما دار او لست بدار فعلى الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى
الثاني يلزم اجتماع النقيضين والحق عندنا ان [illegible] اتصاف الوجود ونقيضه اي العدم بالعدم والوجود بل العدم
ايضا من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج [illegible] فالا وجود له فهو معدوم اولا واصطلاحهم بين
الموجود والمعدوم فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من اجتماع النقيضين لا في موضوع الوجود فانه موجود
فقط لا في الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم يلزم اتصاف احد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق و
ليس بمحال انما المحال ان يتصف احدهما بالآخر مواطاة كان يقال مثلا الوجود عدم فحل الشبهة على قاعدتهم
ان يقال اجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كما ان اجزاء الدار متصفة بانها ليست
دارا ويحصل من اجتماعها الدار غاية ما في الباب ان جزء الوجود ان كان معدوما كان الوجود ايضا معدوما
وهو عين الاستحالة منه وان كان عند الشيخ الاشعري اتصاف اي اتصاف الوجود بالوجود لانه نفس الحقيقة
وانما موجود فحل الشبهة عنده ان اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء لان وجود

كل شيء نفس حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشيء قائما به بل ما يحمل عليه سواء كان نفس حقيقته او
داخلا او خارجا عنها وقد عرفت ان ذكر مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام لان الوجود اذا كان عين الحقيقة من
الحقائق مركبات ومنها بسائط فكذا الحال في الوجودات وقد يقال في حل الشبهة لا يتصف اجزاء
الوجود لا بهذا ولا بذاك اي لا بالوجود ولا بالعدم وهو تصريح باثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم قلنا
يصح ذلك على مذهب مثبتي الاحوال فيكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما ان الوجود ايضا كذلك
قال في الاستدلال ما شاء على [illegible] المركب من الوجود يتصف الاجزاء بالوجود او العدم قبل قلنا يستعمل على غير
الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه لان الكلام في المشهور انما هو وقف على المركب من
الجنس والفصل لا من الاجزاء التي رجعها الى الوجود في الخارج وسوى ان تمايز الجنس والفصل في الخارج و
تقدمهما على النوع فيه ثم بل التمايز بينهما في الوجود وتقدمهما على النوع بحسبه انما هو في الذهن دون الخارج كما سيأتي
تحقيقه او نختار انه اي جزء الوجود متصف بالمعدوم اي بمفهوم المعدوم بل بالعدم ولا يكون الوجود حينئذ محض العدمات
حتى يكون محالا اذ ليس محض معدومات فلا يلزم الا كون الوجود مركبا من اجزاء متصفة حقيقة وكذا كل مركب من اجزاء
متمايزة الوجود في الخارج فانه مركب من اجزاء متصفة حقيقة فالعشرة مثلا محض امور لا شيء منها بعشرة اعني
الوحدات التي تركب منها العشرة وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان مثلا ليس عين الانسان في الحقيقة
وان كان متصفا به وليس يلزم من ذلك كون احد النقيضين جزءا من الآخر فان صفة الجزء ليس جزءا من المركب
قوله ايضا ان نختار ان تعريف الوجود بالرسم قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب تعريفه فانه لا يجب [illegible] وان اراد انه لا
يفيده اي الكنه شيء من الرسوم اصلا فلا لجواز ان يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة وان يكون
للوجود خاصة كذلك قوله في الوجه الثالث لابطال الرسم لا اعرف من الوجود مصادرة فان من لا يسلم كونه بديهيا
ويدعي انه كسبي كيف يسلم انه لا اعرف منه بل نقول كونه اعرف موقوف على كونه بديهيا فيتوقف مقدمة الدليل على ثبوت
المدعى وما ذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا قوله في الاستدلال ثانيا على كون الوجود اعرف مما عداه
الاعم جزء الاخص قلنا ممنوع بل قد يكون الاعم عرضيا للاخص فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فجاز
ان يكون الحال في الوجود كذلك قوله في الاستدلال عليه ثالثا الخاص عام قلنا مبني على الموجب
بالذات حتى يجب الخاص منه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها مستندة
عندنا الى الفاعل المختار فجاز ان يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام قوله في هذا الاستدلال شروط العام
ومعانداته اقل من شروط الخاص ومعانداته قلنا ذلك الذي ذكرتموه انما هو بالنسبة الى حقيقتهما اي حقيقة
العام والخاص في الهويات اذ العموم والخصوص انما يعرض للشيء باعتبار ذلك فالاعم يكون متحققا في هويات
وافراد اكثر والاخص في افراد اقل فاذا ربما الاشياء في العموم والخصوص كالجوهر مثلا والنوع الانسان

بل ضبط فكل ما يكون شرطا لتحقق الاعم او معاندا له فهو شرط لتحقق الاخص او معاند له لانه لو لم يتحقق الاعم
في ضمن فرد لم يتحقق الاخص في ضمنه بدون العكس اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص لا بالنسبة
الى تحققهما في الذهن اذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين بحسب تحققهما في الذهن فجاز ان يحصل صورة الخاص
فيه بدون صورة العام ولانه قد يتنبه الصور الذهنية بل بسبب معاونة الاول ان الضد اقرب خطورا بالبال
مع الضد منه بدونه نعم اذا كان الاعم جزء الاخص وكان الاخص معلوما بالكنه كان شرط تحقق الاعم في
الذهن شرطا لتحقق الاخص فيه وكذا معاند تحقق الاعم فيه ان فرض هناك معاند لتحقق الاخص فيه من غير عكس
كلي والمنكر له اي لكون الوجود بديهيا فرقتان الاولى من يدعي انه كسبي محتاج الى معرف لوجهين الاول
انه اما نفس الماهية كما هو مذهب الشيخ فلا يكون بديهيا كالماهيات فانه ليس كنه شيء منها بديهيا انما البديهي بعض
وجوهها واما زائد عليها كما هو مذهب غيره فيكون الوجود حينئذ من عوارضها اي عوارض الماهيات فيعقل الوجود
تبعا لها لان التابع للكسبي اولى ان يكون كسبيا والجواب لا نسلم انه اذا كان عارضا للماهية يعقل تبعا لها اذ
قد يتصور مفهوم العارض من دون ملاحظة معروضه ومن يدعي ان تصور الوجود اول الاوائل في التصورات كيف
يسلم ان تعقله تبع التعقل غيره سلمناه لكن يكفي لتصور العارض تصور ما بوجه ما وقد يكون ضروريا فيعقل
العارض تبعا لتلك الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا وقد يجاب عنه اي عن هذا الوجه بانه يعقل العارض
تبعا للماهية المطلقة الصادقة على الماهيات كلها وانها بديهية وفيه نظر لان الماهية من حيث هي ماهية اعني مفهوم
لفظ الماهية من عوارض الماهية المخصوصة فيعود الكلام فيها فانه يقال بل في التصاعير مستقلا بالمعقولية بل يعقل
تبعا للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج في تحصيلها الى جواب الثاني عن هذا الاستدراك في هذا الجواب
الوجه الثاني ان يقال لا شك انه لا يشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا يبرهن العقلاء على التصديقات
البديهية فلو كان الوجود ضروريا لما عرفوه والجواب ان تعريفه ليس لافادة تصوره حتى ينافي كونه بديهيا
بل تعريف لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر التصورات وليلتفت النفس اليه بخصوصه فيكون تعريفا
لفظيا لا يطلب التصديق كما في الامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان البديهي وان كان حاصلا في
الذهن بديهة لكن قد يكون مجهولا من حيث انه لفظ مخصوص ومراد به فيعرف ليعلم انه مدلوله ومراد به وقد
اجيب عن الوجه الثاني ايضا بان احدا لم يشتغل بتعريف الكون في الاعيان الذي وقع النزاع فيه
لكن جماعة لما تصوروا انه اي الوجود ليس هو الكون في الاعيان بل هو شيء يوجب الكون في الاعيان
ولم يكن ذلك الشيء الذي توهموا انه الوجود ضروريا اشتغلوا بتعريفه وذلك لا ينافي بداهة الكون في
الاعيان الفرقة الثانية من المنكرين لكون الوجود بديهيا من يدعي انه لا يتصور الوجود اصلا لا بداهة ولا
كسبا بل هو ممتنع التصور واحتجوا على ذلك بان غير الاول تصوره انما يكون بتميزه عن غيره لان المدرك

متميزا بالضرورة عن غير المدرك ومعنى التميز انه ليس غيره وهو معنى انه ليس غيره سلب خصوصي يتوقف
تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو عدم مطلق لا يعقل الا بعد تعقل الوجود المطلق لكونه مضافا اليه
فيلزم الدور لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر والجواب ان تصوره بتميزه عن غيره
في نفس الامر لا بالعلم بتميزه عنه حتى يجب في تصوره تعقل السلب الذي هو المفضي الى الدور سلمناه لكن
السلب والايجاب غير العدم والوجود كما عرفت في بداهة الوجود اذ قد عرفت هناك ان المعتبر في
الموجبة صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضي وجود المحمول في نفسه ولا وجوده للموضوع بل يقتضي
اتصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما لتعقله وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصدق
والاتصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزما لتعقله ايضا نعم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت
والتحقق على ذلك الصدق والاتصاف تشابها لمعناه الحقيقي الذي كلامنا فيه الامر الثاني في التصور
حصول الماهية في النفس فحصول ماهية الوجود في النفس على تقدير كونه متصورا وللنفس وجود والامر
ان تصور شيئا يجتمع حينئذ في النفس المثلان اعني وجودها والوجه المتصور والجواب ان ما ذكرتم من
ان التصور الذي هو حصول ماهيته في النفس قول بالوجود الذهني ونحن لا نقول بالوجود الذهني ولئن سلم فيكفي في
تصوره اي تصور الوجود حضوره للنفس فيكون العلم بالوجود حينئذ علما حضوريا لا يحتاج فيه الى حصول
صورة منتزعة من المعلوم في العاقل او عارض له فانه على التقدير حاضر عندها وذلك كما يعقل ذاتنا
فانا لا نتصوره منتزعة من ذواتنا حالة في ذواتنا او نمنع على تقدير تسليم الوجود الذهني مماثلة الصورة
الكلية التي هي ماهية الوجود للجزئي الثابت للنفس على ان الممتنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد قيام
الاعراض بمحالها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك ثم من قال انه اي الوجود يعرف حقيقته لكونه
كسبيا عنده ذكر فيه عبارات الاول انه اي الوجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين
وفائدة لفظ العين التنبيه على ان المعرف هو الموجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم
عن غيره الثاني ما سواهما عم منهما الثالث انه المنقسم الى فاعل ومنفعل اي مؤثر ومتأثر والمنقسم الى حادث
وقديم والمعدوم ما لا يكون كذلك الثالث انه ما يعلم ويخبر عنه اي يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم
ما لا يصح ان يكون كذلك فهذه العبارات تعريفا للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود
ثبوت العين او ما ينقسم الى فاعل ومنفعل بالاصح كما لا يخفى فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود
ولا يعرفون شيئا مما ذكر في هذه العبارات وايضا الثابت مرادف الموجود والثبوت الوجود فلا يصح
تعريفه به تعريفا حقيقيا والفاعل موجود له اثر في الغير والمنفعل موجود فيه اثر من الغير والقديم
موجود لا اول له والحادث موجود له اول فلا يصح اخذ شيء منها في تعريف الموجود وصحة العلم

بل يكون المعلوم بنفسه حاصلا له حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق [illegible] لوجود النفس

والاجنبي امكان وجودها فالتعريف بهما ايضا دورى المقصد الثالث انه اى الوجود مشترك في اشتراكه
معنوى اى في مفهوم واحد مشترك بين الموجودات باجمعها والمنسوب الى الحكماء والمعتزلة غير ابي الحسين وابي هاشم
ووجه التوجيه من الاشاعرة ايضا الا ان يشكل عند الحكماء مشتوا على عند غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركا
بينها لوجوه الاول انا لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به اى بالوجود عند التردد في الخصوصيات من انواع
الموجودات واشخاصها ضرورة انه اعني الوجود على تقدير كونه غير مشترك اما نفس الخصوصيات او مختص بها دائما
بكان لها او عرض فزوال اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات يعني التردد
في الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في الملزوم يستلزم التردد فيما يختص
قطعا وانه باطل لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان له سببا قاطعا موجودا ثم اذا ترددنا في ذلك
السبب واجب او ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا جوهر او عرض واذا كان جوهرا فهو متحيز او غير متحيز وهكذا ترددنا
في جميع انواع الموجودات واشخاصها لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود
ذلك السبب مخصصا للتردد فيه وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا انه واجب فانه يزول
اعتقاد كونه واجبا مع اعتقاد كونه موجودا باق على حاله لم يتغير اصلا فلولا ان الوجود مشترك لما بقي
اعتقاده ايضا لا يقال اذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في معنى الوجود وكذا اذا زال اعتقاد خصوصيتها
يزال البعض زال اعتقاد معنى الوجود الا ان الباقي في الحالين بلا تردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك
بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا لانا نقول نحن نعلم ان هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر
عن اللفظ والعلم بوضعه وانه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشتراك معنويا الوجه الثاني
انه ينقسم اى الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهر ووجود العرض وهكذا ينقسم الى وجودات
الانواع التي تحتها او نقسم الموجود الى هذه الموجودات باسرها فان الحال في التقسيمين واحد ومورد
التقسيم مشترك بين جميع اقسامه التي ينقسم اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مخصص الى مشترك لا يقال مسمى الوجود
لما ذكرتم للاشتراك اللفظي كما في العين لا المرادفة والباصرة لكونه مشتركا بينهما لفظا لانا نقول هذه المعنى
في الوجود مسمه عقلية لا يتوقف على وضع والعلم به ولذلك لا يختلف باللغات المتفاوتة ويمكن فيها الحصر
العقلي الدائر بين النفي والاثبات بخلاف ذلك الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين فانه يتوقف
على الوضع والعلم به وقد يختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في
التقسيم العقلي هذا وقد قيل التقسيم في مثل العين انما هو باعتبار ما وقع بالمسمى بلفظ العين فيؤول الى الاشتراك
المعنوي ولولا ذلك لكان تردده الا مسمياته ورد بانه يتوجه الاشكال لجواز مثل ذلك في الوجود وفيه
نقص هذان الوجهان بالماهية والتشخص فيقال لكن نجزم بالماهية في ذلك السبب اى نجزم بان له ماهية

ونوجد في خصوصيات الماهيات ونتردد في الماهية لنا الخصوصيات وكذا الحال في التشخص فيلزم كون
الماهية والتشخص مشتركين وهو باطل لان الماهيات متخالفة الحقائق والتشخصات متميزة فلا يكون مشتركا بل
متخالفة الماهيات والتحقيق انا ان اريد مجرد الاشتراك اى ان اريد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد ان
الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كان افراده متماثلة في الحقيقة او لا فانها اى الماهية
والتشخص ايضا عارضان للماهيات المخصوصة والتشخصات الجزئية مشترك بينها فان كانت افرادها متخالفة
الحقائق والهويات فلا نقض بها وان اريد التماثل في الوجود اى اريد انه مشترك وافراده متماثلة
متفقة في الحقيقة فلا يلزم هذا المراد من هذين الوجهين والنقض بهما اى بالماهية والتشخص وارد عليهما للقائل
المراد من مخالفها متماثلة وانت خبير بان المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول والوجه الثالث
ان العدم مفهوم واحد اولا تمايز فيه اى في العدم بالذات فلا تعدد فيه اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز وكذا مقابله
اعني الوجود معنى واحد والا يبطل الحصر العقلي فيهما يعني ان قولك الشي اما موجود او معدوم حصر عقلي لا مخرج عنه
قطعا فاذا كان العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحكم العقلي ضرورة انه لا حصر
العدم المطلق والوجود الخاص فانك اذا قلت زيد اما ان يكون موجودا بوجود خاص ولا يكون موجودا
اصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا اريد انه
اما موجود بوجود ما من الموجودات او ليس موجودا اصلا لم يبطل الانحصار قلت ح ينكر بالحصر بلا خفاء للفظ
واو ضاعه فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع يختلف بحسب اختلافه والجواب انا لا نم ان العدم مفهوم
واحد بل هو متعدد متمايز بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم رفع الحقيقة ولا
شك ان الحقائق متعددة ولكل حقيقة منها رفع يقابلها والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بلا
شبهة وان كان الوجود زائدا على الحقائق متعددا بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص
رفع تقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا كما ان الترديد بين الموجود المطلق على تقدير
ثبوته وبين رفعه حصر عقلي الوجه الرابع قال بعض الفضلاء هذه القضية اى كون الوجود مشتركا معنى
ضرورية لا حاجة فيها الى دليل بل يكفيها ادنى تنبيه اذ نعلم بالضرورة لان بين الموجود والمعدوم كالبياض
والبياض الموجود مثلا من الشركة في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم كالبياض
والعنقاء وليس هذه الشركة في الكون المذكور بحسب الاتحاد في الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ
واوضاعها وهذا الذي ذكرناه لا يمنعه الا المعاند فانه غير ممنوع له واما بالنسبة الى المنصف فهو قطع
فيما ادعيناه وكذا في المباحث المذكورة قال المحقق اه ويعود مثله في الماهية والتشخص فان كان فيهما
يمكنه ايضا فان اكتفى بمجرد الاشتراك تم الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل بشهادة الماهية

والتشخص الوجه الخامس قال ذلك البعض من الفضلاء من زعم انه يعني الوجود غير مشترك فقد اعترف
بانه مشترك من حيث لا يدري اذ لولا انه يتصور مفهوما واحدا شاملا لجميع الموجودات لم يحكم عليه بانه غير مشترك بين
الموجودات المرئية ابتداء في كل وجود وجود بانه كذلك اى غير مشترك واذا لم يكن الدعوى المتعلقة بامور متعددة
واحدة عامة لها لم يمكن اثباتها بدليل واحد عام لان تلك الدعوى ح متعددة بحسب المعنى كتعدد تلك الامور فلا بد
لكل واحد من تلك الدعاوى من برهان على حدة والحاصل ان الدليل اذا كان واحدا هنا والمتعدد فلا بد
ان يكون الدعوى عامة هنا وله لذلك المتعدد وعمومها اياه انما يكون باتخاذ معنى واحد عام يجمعه اذ لولاه لوجب
النصوص لخصوصية كل واحد من ذلك المتعدد وممن قال ان الوجود غير مشترك فلا شك ان حكمه بانه غير متناول لكل
وجود واحد بل متناول لكل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القائل الى ان يبرهن على كل
واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل
واحد منه لكنه معترف بان حجته على ان الوجود غير مشترك متناول لكل وجود فلا بد له من ان يتصور معنى واحدا
متناولا للموجودات باسرها وقد حكم على ذلك الشي بحكم اجمالا صادق سواء غير مشترك فلا بد ان يكون ذلك
المعنى مشتركا فقد لزمه الاعتراف بان الوجود مشترك والجواب انا نأخذها اى الدعوى سالبة كلا موجبة
معدولة فنقول للمرتبي مشترك بينها اى الوجود وذلك لا يقتضي وجود امر مشترك بينها لاستحالته بل يكفيه تصوره
وجود كذلك وهكذا يقال للوجود المحض مشترك فيه نبين انه يحتمل تصوره فقط مشتركا بينها لاستحالته بل يقتضي تصوره والحقيقة
ان السالبة لا يقتضي وجود الموضوع بل تصوره فقط ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى
بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليها حكما عاما بواسطة هذا العنوان المتناول اياها
من غير حاجة الى ان يبرهن على خصوصية كل واحد منها الوجه السادس لو لم يكن الوجود معنى واحدا مشتركا لم يتميز
الواجب عن الممكن فانا اذا اطلقنا على تقدير كون الوجود معاني متعددة الشيء اما ان يجب وجوده او لا فقد
يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر فيكون الشيء الواحد واجبا ممكنا معا فلا يتميز ان اصلا بخلاف ما اذا كان
الوجود معنى واحدا لاستحالة ان يكون نسبة المعنى الواحد الى شيء واحد بالوجوب والامكان معا بالنظر الى
ذاته والجواب ان ما ذكرتم مبني على جواز ان يكون للشيء الواحد وجودان وكون الشيء الواحد له وجودان و
ان كان الوجود نفس الحقيقة او زائدا عليها معلوم الانتفاء بالضرورة لامتناع ان يكون الحقيقة الواحدة
حقيقتين او ان يكون موجودة بوجودين كانا زائدين عليها واما من قال ليس الوجود مشتركا معنى بل هو
مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا ثم القائلون بانه نفس الحقيقة في الكل وسيجيء حجتهم ومنهم من ذهب
الى نقل عن الكسي اتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكن فتلك
الغاية التي فيه لم يعرف المصنف اليه المقصد الثالث ان الوجود نفس الماهية او جزء لها او زائد عليها

وفيه مذاهب ثلثة اذ لم يقل احد بان الوجود جزء الماهية فاما ان يكون نفس الماهية في الممكن والواجب
والممكن جميعا او زائدا عليها في الكل او يكون نفس الماهية في الواجب زائدا عليها في الممكن او بالعكس
وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد فانحصرت المذاهب في ثلثة الاول للشيخ ابي الحسن الاشعري وابي
الحسين البصري من المعتزلة انه نفس الحقيقة في الكل اى الواجب والممكنات كان الوجود نفسه الاول لو كان
الوجود زائدا على الماهية لكانت الماهية من حيث هي غير موجودة اى اذا اعتبرت الماهية في حد ذاتها مع قطع
النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم يكن موجودة فكانت معدومة اذ لا واسطة بينهما فلزم ح من انضمام الوجود
اليها وقيامه بها اتصاف المعدوم الذي هو الماهية بالوجود وانه تناقض او يكون الماهية ح معدومة موجودة
معا والجواب من وجهين الاول النقض بسائر الاعراض الزائدة المحمولة بما لا يشتبه فيقال
لو كان السواد مثلا زائدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم اتصاف
الجسم الذي ليس باسود بالسواد وعن ان يكون ذلك الجسم اسود ليس باسود معا وانه تناقض والثاني
الحل وهو ان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سيأتي في المرصد الثالث وكل منهما اى من الوجود
والعدم امر زائد عليها منضم اليها فقولنا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة يعني به انها ليست
عين الوجود ولا عين العدم وانه ليس شيء منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها
الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شيء منهما لم يمكن ان نحكم عليها
بانها موجودة ومعدومة ولا يلزم ان الماهية منفكة عنهما معا حتى يلزم الواسطة وملخصه ان الوجود ينضم
الى الماهية وحدها لا الى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية المأخوذة مع الوجود حتى
يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة اخرى ينضم اليها بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة بمعنى
الوجود لا بوجود آخر كل ذلك على قياس انضمام الاعراض الى محالها الوجه الثاني قيام الصفة الثبوتية
بالشيء فرع وجوده اى وجود ذلك الشيء في نفسه ضرورة فان ما لا ثبوت له في نفسه لم يمكن ان يتصف
بثبوت لغيره ولا شك ان الوجود امر ثبوتي فلو كان الوجود صفة زائدة قائمة بالماهية لزم ان يكون قبل
قيام الوجود بها لها وجود فيلزم كون الشيء موجودا مرتين وايضا يلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود
السابق عين الوجود اللاحق ويعود الكلام في ذلك الوجود السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان
يقال لو كان الوجود الثاني صفة قائمة بالماهية لكان اما قيام هذا الوجود بها وجود ثالث و
يتسلسل الوجودات لا الى نهاية وهو ممتنع ومع امتناعه فلا بد هناك من وجود لا يكون منه وهو
الماهية وجود آخر قطعا فيكون عين الماهية وذلك لان جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا
تتناهى عارضة للماهية فيقتضي ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية

وذلك الوجود ولا يكون زائدا على الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب والجواب
ان الضرورة التي ادعيتموها انما هي في صفة وجودية من غير الوجود فان البديهة تشهد بان كل صفة ثبوتية
سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه فاما الوجود فالضرورة فيه على عكس
ذلك لانه تقتضي بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم من لزوم كون الشيء موجودا مرتين ومن لزوم تقدم
الشيء على نفسه او تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له ولقائل ان يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص للاحكام العقلية
اليقينية بسبب ما يعارضها كما هو داب اصحاب العلوم الظنية في احكامها العامة فلا يصح فلقائل ان يقول
ان بديهة الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه فليس
الوجود صفة موجودة في الخارج بل عبارة عن معروضه انما هو في العقل فقط ثم هو ثبوتية بمعنى السلب
داخل في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجا في ذلك الحكم الضروري بهذا وقد اعترض
بان هذين الوجهين ان صح لزم منهما ان الوجود ليس زائدا على الماهية لا انه عينها لجواز ان يكون جزءا
منها وان لم يذهب اليه احد الوجه الثالث لو كان الوجود زائدا على الماهية او جزءا منها لكان له وجود آخر
لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه ويجر الكلام الى وجود الوجود وتسلسل الوجودات لا الى ما لا نهاية
والجواب المنع اي لا نسلم الملازمة اذ قد يكون الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون موجودا ولا معدوما
ولا استحالة في اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا اذ المستحيل اتصافه به مواطاة نعم وان سلم ان للوجود
وجودا على ذلك التقدير فقد يكون وجود الوجود نفسه لا زائدا عليه ولا جزءا منه وكذلك يقول في القدم
نفسه وحدوث الحدوث نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين في الخارج وكذلك اشار اي
امثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان وغير ذلك من الانواع المتكررة التي سيأتي ذكرها
فان كل صفة يلحق الغير صورا … عليه اي على ذلك الغير لكن ثبوته لنفسه ليس امرا زائدا على نفسه فمعقول
مثلا كل مفهوم مغاير للقدم فانه لا يكون قديما الا باعتبار امر آخر اليه اعني مفهوم القدم واما مفهوم القدم
على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بامر زائد يضم اليه فكذلك الماهية موجودة بوجود زائد عليها واما الوجود
فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه الا ترى ان كل ما يغاير الضوء انما يكون مضيئا بواسطة قيام الضوء
واما الضوء فهو مضيء بنفسه لا بانضمام ضوء آخر به ونظائره كثيرة … الواجب
وان زاد في الممكن … على الماهية في الممكن فلا … في المذهب الثالث واما كونه
نفس ماهية الواجب فلقوله لو قام وجوده بماهيته لكان وجوده صفة محتاجا اليها اي الى الماهية
وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن وجوده ممكنا فله علة وهي اي تلك العلة ليست غير الماهية الواجبة
والا لكان وجود الواجب معلولا لغيره فلا يكون الواجب واجبا فهي اي تلك العلة الماهية الواجبة والعلة

متقدمة بوجودها واما على المعلول بالوجود فتقدم الماهية الواجبة على الوجود اي على وجودها بالوجود
وانه محال من الوجه في الدليل الثاني لشيخ وهي انه يلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا
مرتين وانه يلزم اما تقدم الشيء على نفسه او التسلسل في الوجودات ويلزم ايضا ثبوت المطلوب على تقدير
عدمه وذلك لان الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد ان تعدها بوجود لا يكون
زائدا عليها والا لم يكن ذلك الجميع جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب فان قلت كون وجود الواجب على
تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبني على ان وجوده موجود خارجي وهو مم فلتبين المراد انه
محتاج الى علة لوجوده بل المراد انه على تقدير زيادته وقيامه بالماهية كان صفة لها فاقتضى الماهية
بها لابد له من علة هي اما الماهية او غيرها واجيب بان العلة لذلك انما متقدمة على المعلول وانما
ان تقدمها عليه يجب ان يكون بالوجود ثم قال التقديم الثابت للعلة بالقياس الى المعلول قد يكون
بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة على وجودها فانها قابلة للوجود عندكم والقابل متقدم على مقبوله
لانه علة قابلية له وليس ذلك التقديم بالوجود لما ذكرتم بعينه من لزوم وجود الشيء قبل وجوده و
كونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل واذا كان تقدم القابل لا بالوجود فلم لا
يجوز ان يكون تقدم الفاعل كذلك وايضا فالاجزاء علل مقومة للماهية والمقوم للشيء متقدم عليه ضرورة
لكونه علة له وليس ذلك التقدم الثابت للاجزاء وان قطعنا النظر عن الوجود اي عن وجود
الاجزاء والماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هي بلا اعتبار وجود او عدم معها جزمنا بتقدم اجزائها
عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما امكن ذلك الجزم اصلا لا يقال سواء تقدم المقوم على
الماهية بحسب عليها بالوجود ايضا لكن لا باعتبار الحصول الوجودي لهما في الواقع بل على تقدير حصول
الوجود لهما فانا اذا لاحظنا الواحد مقدم على اثنين مثلا لم نرد انهما موجودان معا وللواحد تقدم
بحسب الوجود على اثنين بل نريد انها بحيث متى وجد كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل لانا نقول
هذه الحيثية اي كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه كان سابقا عليه هي التقدم الثابت للجزء
بالقياس الى الماهية وانها محققة اي هذه الحيثية يلحق المقوم لا باعتبار الوجود ولانها ثابتة للمقوم قبل
ان توجد الا انا لا نعقله الا باعتبار الوجود وسواء هذه الذي ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم
حال عدمه كاف لنا في سند المنع اذ قد ثبت ح ان علة على العلل قد اتصفت بالتقدم على المعلول
حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود ح اذ ان يكون الحال في العلة الموجدة كذلك
وما يقال من انه اراد ان هذه الحيثية ثابتة للجزء حال عدمه فهي من عوارضه ومعلولة للماهية فتكون
الماهية متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا في المنع ليس بشيء لان هذه الحيثية

ليست بموجودة في الخارج حتى يحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيها وايضا قوله فهذه الحيثية هي التقدم لا
يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى اجاب الحكماء بان المفيد لوجود وهو العلة الفاعلة لابد وان يلاحظ العقل
له وجودا اولا حتى يمكنه ان يلاحظ له افادة الوجود وذلك لان مرتبة الايجاد متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة
فان ما لا وجود في نفسه لم يتصور منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه وح لا يجوز ان يكون ماهية
الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها لما عرفت من حصول وجوده زائدا على ماهيته والمستفيد للوجود وهو العلة
القابلية لابد وان يلحظ العقل له الخلو عن الوجود حتى يمكنه ان يلاحظ استفادة الوجود وذلك لان
استفادة الحاصل مح كتحصيله فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة والمقوم للماهية
يجب ان تقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه فان مقومه للماهية ودخولها في قولها انما هو بالنظر الى
ذاتها بلا اعتبار وجود وعدم والا لامتنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم فيجب ان يكون تقدمه
عليها بحسب الذات دون الوجود فالمنع الذي اورده ثم على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود
سند قع لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة والفرق بين صورة النزاع التي هي العلة الفاعلية وبين
ما جعلتموه مستندا للمنع وهو العلة القابلية والمقومة بين فقد انكشف عنه غطاؤه فلا يستلزم جوازه
جوازه اي جواز المستند جواز المتنازع فلم يبق فيما ذكرناه اشتباه اصلا وثانيهما انه زائد على الحقيقة
في الممكن والواجب جميعا فههنا بحثان الاول انه زائد على الماهية في الممكن لوجوه اربعة الاول ان الماهية
الممكنة من حيث هي تقبل العدم والا اي وان لم تقبل العدم ارتفع عنها الامكان واتصفت بالوجوب
الذاتي ولا شبهة في ان الماهية حال كونها ماخوذة مع الوجود تاباه والا جاز ان يكون موجودة ومعدومة
معا ولو كان الوجود نفس الماهية الممكنة او جزءا لم يكن كذلك بل كانت تاباه العدم من حيث هي ايضا
اما على تقدير كون الوجود نفسها فلان الوجود يابى قبول نقيضه واما على تقدير كونه جزءا لها فلان الماهية ح
تكون من حيث هي هي ماخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم لما مر واجيب عن هذا الوجه بانك ان اردت بقبول
العدم انتفاء الماهية الممكنة بين في الخارج خالية عن الوجود متصفة بالعدم فهو لان الماهية حال العدم
لا ثبوت لها في نفسها عندنا بل هي نفي صرف وان اردت قبولها العدم ارتفاعها بالكلية فلا نم انها
لو كانت نفس الوجود ولو كان الوجود جزءا لها لما قبلته اي ما قبلت الماهية من حيث هي العدم وذلك لان
الوجود نفسه يرتفع بالكلية لانا اذا ارتفع الماهية فقد ارتفع وجودها قطعا اذ لا يجوز قيامه بذاته ولا بغير
تلك الماهية ولو قام بها لم يكن مرتفعا بل موجودا واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه بنقيضه
الذي هو العدم اشتقاقا جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها او جزءا لها الوجه الثاني
انا نعقل الماهية الممكنة كالمسبع مثلا مع الشك في وجودها فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءا لها كما سيصرح

لا يقال الشك انما يتصور في وجودها الخارجي دون الوجود الذهني فانا اي الوجود الذهني نفس
التعقل والتصور فاذا تعقلت الماهية كانت موجودة في الذهن فكيف يشك بعد تعقلها في وجودها
الذهني فلا يتم ما ذكرتم من ان الوجود الخارجي ليس نفس الماهية ولا جزءا لها والكلام في الوجود المطلق و
انه زائد على الماهية سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى لانا نقول … على تقدير
تسليم الوجود الذهني لا تصور فيه اذ تحقق الوجود الذهني حال كون الماهية معقولة متصورة لا يمنع الشك
فيه لان حصول شيء في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور بالشيء غير الشعور
بذلك وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه ولذلك اختلف فيه اي في الوجود الذهني ومن اثبته اثبته ببرهان
لا بكونه معلوما بالضرورة ولو كان تحقق الوجود الذهني مانعا من الشك فيه وموجبا للجزم به لما كان محالا
ولما احتيج الى برهان وايضا فالماهية الخارجية اي المتحققة في الخارج اذا لم يكن معقولة لاحد خالية عن الوجود الذهني
مغايرة فلا يكون نفسها ولا جزءا لها ايضا فبهذا يتم الجزء الآخر من المدعى ولا يمكن ان يقال الماهية الموجودة
في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زائدا عليها ايضا او يتوجه عليه انا لا نم حصول الماهية في الذهن
وقد قال بعض الفضلاء يعني القاضي الارموي حاصل الدليل الذي هو الوجه الثاني انا نعلم الماهية الممكنة مثلا
مثلا تصورا فان هذا اعني كون الماهية الممكنة معقولة ولا نعلمه اي وجود الممكن تصديقا لان الشك في
الوجود انما في التصديق به لا التصور فيصير الدليل هكذا نعلم الماهية تصورا ولا نعلم وجودها تصديقا فلا يتم
اذ الوسط غير مكرر ويلزم ورود اذا الاستدلال ليس بما توهمه هذا الفاضل بل بانا نشك في ثبوته اي
ثبوت الوجود للماهية المعقولة ولا شيء من الماهية وجزئها مما نشك في ثبوته للماهية لامتناع الشك في
ثبوت الشيء لنفسه وفي ثبوت ذاتياته له فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءا لكن يرد على هذا انه انما لا يجوز
الشك في الجزء اذا كانت الماهية معقولة بالكنه ولا نم ان شيئا من الماهيات معقولة كذلك وايضا المثال
الجزئي لا يصحح قاعدة كلية فيجوز ان يكون بعض ما لم نتعقلها من الماهيات بحيث لو تعقلت بخصوصها لم
يشك في وجودها فما ذكرتموه انما يصلح لابطال قول من ادعى ان كل وجود نفس الماهية لا لاثبات
ان كل وجود زائد عليها الوجه الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حمله عليها فائدة معتدا بها
اصلا بل كان بمنزلة قولنا السواد سواد وكان قولنا السواد موجود مع كونه مفيدا فائدة معتدا بها كقولنا السواد
سواد والموجود موجود … ان قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود
قيل ولو كان الوجود جزءا لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون او ذو لون وليس فيه فائدة
جديدة اذا كان السواد معقولا بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه الوجه الرابع انه لو لم يكن الوجود زائدا
على الماهية لكان اما نفسها او جزءا لها والاول باطل لانه اي الوجود مشترك لما مر دون الماهية

لان حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة وما يقال من ان الكل ذات واحدة متعددة بحسب الاوصاف
لا غير فالمستندون بطور العقل يعدونه مكابرة لا يلتفت لها وكذا الاشاعرة واولو كان الوجود جزءا للماهيات
لكان اقرب الذاتيات المركبة من الموجودات اولا ذاتي لها اعم منه فكان جنسا لها ان كان محمولا عليها والا كان جزءا
مشتركا مثل الجنس وتمايز انواعه المندرجة تحته بفصول او باجزاء اخر مختصة مثل الفصول وهي ايضا موجودة لكونها
مقومة واجزاء للماهيات الموجودة فيكون الوجود جنسا لها اي لتلك الفصول ايضا اذ الفرض انه جنس للموجودات
فيها فللفصول فصول اخر كذلك اي موجودة ايضا ثم الكلام في الفصول وترتب اجزاء الماهية الواحدة لا الى النهاية و
انه محال او المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة
ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدأ الكثرة فلو انتفى انتفت الكثرة ايضا فقد وجب ان يوجد
في تلك الفصول المرتبة الى ما لا نهاية له بسيط واحد فتنقطع به تلك السلسلة التي فرضت غير متناهية وايضا
فالموجود اما جوهر فلا يكون جزءا للعرض او عرض فلا يكون جزءا للجوهر فقد بطل كونه جزءا للموجودات بدليل
ثان والجواب عن الوجه الرابع ان نختار كون الوجود جزءا ونجيب عن الدليل الاول بان يقال يجوز انه قد
يكون جنسا للانواع اي انواع الموجودات عرضا عاما للفصول كالجوهر فانه جنس للانواع المندرجة
تحته عرض عام لفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذي يقسمه عرض عام له واذا جاز ذلك كان
المدعى هو الكل وجود زائد ونقيضه سلب جزئي لجواز ان يكون الوجود داخلا في بعض الماهيات دون بعض
فلا تتم ويجاب عن الدليل الثاني بان يقال الموجود اما جوهر او عرض قلنا لا جوهر ولا عرض فانهما
اي الجوهر والعرض من اقسام الموجود والوجود ليس من اقسام الموجود لاستحالة ان يكون الشيء قسما لما جاءت
المصنف بذلك التي قال المحقق ان هذه الوجوه التي استدل بها على كون الوجود زائدا على ماهية الممكن
انما تفيد تغاير المفهومين اي مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا دون تغاير الذاتين اي ذات الوجود وذات
السواد مثلا والنزاع انما وقع فيه اي في تغاير الذاتين لا في تغاير المفهومين فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد
هو بعينه مفهوم الوجود بل يقول العاقل ان ما صدق عليه السواد من الامور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه
الوجود وليس لهما اي للوجود والسواد هويتان متمايزتان في الخارج تقوم احديهما بالاخرى كالسواد
القائم بالجسم فان للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج وفيه مباحث الاول ان الثانية وما ذكر
من ان ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الآخر وان ليس لهما هويتان متمايزتان هو الحق المطابق
للواقع والا لكان للماهية هوية ممتازة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى
يمكن قيامها بهوية السواد في الخارج كما ان للجسم هوية خارجة مع قطع النظر عن الوجود السواد وللسواد هوية
اخرى حتى امكن قيام السواد بالجسم في الخارج فكان لها اي للماهية قبل انضمام الوجود اليها وجود فيلزم ما مر من

المحمولات وهو مختار كلام الشيخ ابي الحسن الاشعري وفيه بحث ولهذا قال بل على امتناع كون الوجود
ممتازا بالهوية عن هويات الماهيات الموجودة وفيه بحث لان ما ذكره يدل على ان الوجود والموجود
لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والاسود الا ان هذا لا يستلزم ان يكون هوية الوجود في الخارج
عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الآخر لجواز ان يكون
صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد
الوجود بالسواد ذاتا في الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطاة كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك في
ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة في الاعيان هوية للسواد والوجود
عارض لها ومتمايز عنها في العقل فقط فليس هنا الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطاة فهذا القدر متفق
واما ان تلك الهوية ذات الوجود وماهيته المعينة كما هي ذات السواد وماهيته فممنوع غاية الامر ان الحكماء
في الوجود الذهني فانهم وان وافقوه في ذلك اي وافقوا الشيخ في ان الوجود الخارجي لا يمتاز عن الماهية في الخارج
بل هما متحدان هوية قالوا بانه اي الوجود يغاير الحقيقة الخارجية ذهنا فانه اذا تصور الماهية الموجودة في
فصلها العقل الى امرين ماهية ووجود خارجي فيحصل هناك صورتان مطابقتان للماهية الخارجية على
قياس ما قيل في الجنس والفصل ثم استشهد على انهم وافقوا الشيخ في الاتحاد بحسب الخارج وان خالفوه في
التغاير بحسب الذهن بقوله فصرح ابن سينا في الشفاء بانه من المعقولات الثانية فليس في الاعيان شيء
هو وجود او شيء انه موجود او شيء في الخارج سواد او انسان او غيرهما من الحقائق فهذه الماهيات مع وجودها
عينه متحدة في الوجود واما الوجود فلا اصل له في الاعيان بل هما من المعقولات الثانية التي
تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذي بها امر في الخارج وذلك اي الوجود في كونه
من المعقولات الثانية كالحقيقة والتشخص والذاتية والعرضية فان مفهومات هذه الالفاظ معقولات لا وجود لها
في الخارج فليس في الاعيان شيء هو حقيقة مطلقة او تشخص مطلق او ذاتي او عرضي كذلك بل هذه مفهومات عارضة
في العقل للمعقولات الاولى ولا يذهب عليك ان هذا الكلام من ابن سينا تصريح بانه ليس للوجود هوية
خارجية كما للماهيات والا لكان متأصلا في الوجود لا معقولا ثانيا فالحكم فان النزاع في ان الوجود
زائد او ليس بزائد راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن لم يثبته كالشيخ قال ان الوجود الخارجي عين الماهية
مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخارجي زائد على الماهية في الذهن فمن ادعى من المتأخرين ان الوجود مع انه
ناف للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذه البحث الثالث في ان الوجود زائد على الماهية في الواجب
لوجوه الاول لو لم يكن وجود الواجب مغايرا لماهيته بل كان وجودا مجردا فاما ان يكون هو عين ماهية الواجب
مجردا عن الماهية فقيامه بذاته اما لذاته فيكون كل وجود مجردا الا ان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف ولا يختلف عنه

فيكون هو وجود الممكن ايضا مجردا وقد ابطلناه في البحث الاول او لا لذاته فيكون تجرد واجب الوجود لعلة
منفصلة فلا يكون الواجب الذي هو الوجود المجرد واجبا لاحتياجه في تجرده وقيامه بذاته الى غيره هذا لو
كان ذلك الغير وجودا او عدميا متعلقا الوجه الثاني ان الواجب مبدأ للممكنات كلها فلو كان هو الوجود
المجرد القائم بذاته فالمبدأ للممكنات اما الوجود وحده او هو مع قيد التجرد والاول يقتضي ان يكون كل وجود
مبدأ لما الواجب مبدأ له فيكون كل شيء من الاشياء الموجودة مبدأ للكل شيء منها حتى لنفسه وعلله لان الوجودات
متساوية متماثلة في الماهية وبطلانه اظهر من ان يخفى والثاني يقتضي ان يكون التجرد وهو عدم جزءا من مبدأ الموجود
الفاعل وانه محال بديهة وهو ايضا انسداد باب اثبات الصانع لانه لما جاز كون المركب مع العدم موجدا مع
كونه معدوما جاز ان يكون العدم الصرف موجدا ايضا لا يقال لم لا يجوز ان يكون التجرد الذي هو عدم شرطا
لتأثيره لا جزءا من المؤثر فلا يلزم من ذلك الحكم لانا نقول فاذن كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له الا انه
تخلف عنه الاثر لفقد شرطه وفي بعض النسخ لفقد شرط تمكن اجتماعه معها وانه وجود الواجب الذي جامعه
الشرط ويعود المحذور وهو جواز كون كل شيء مبدأ للكل شيء حتى لنفسه وعلله وقد اجاب عنهما اي عن هذين
الوجهين بعض الفضلاء بان النزاع في ان وجود الواجب عين ماهيته ام لا ليس في الوجود المشترك بين الموجودات
اذ لا يقول عاقل بان الوجود المطلق المشترك عين حقيقته والا لكان حقيقته امورا متعددة مقارنة للممكنات
بل في وجوده الخاص الذي لعله في الماهية لسائر الوجودات الخاصة المشاركة لها في مطلق مفهوم الوجود في ان
ما صدق عليه انه وجود اي ما يحمل عليه الوجود مواطاة ليس في الواجب امرا زائدا بل عين ماهية الواجب وقائم
بذاته وهو المجرد المقتضي لخصوصيته ذاته عن الماهية وقيامه بذاته وهو المبدأ للممكنات ولا يلزم من ذلك
ان يكون سائر الوجودات المخالفة له في الماهية تجرده ومبدأ لها يلزم هذا اذا كان وجوده مساويا في
تمام الماهية لوجودات الممكنات واشتراك الوجود بينها وان كان بالتواطؤ لا يستلزم تماثلها لجواز ان
يكون امرا عارضا لها خارجا عن ماهياتها وبهذا القدر تم الجواب عن الوجهين كما لكنه زاد في التوضيح
فقال واما حصة اي حصة الواجب من مفهوم الكون في الاعيان فزائدة على ماهيته وهذا الجواب لا يسع
عليه فانه اعتراف بان حصة الكون في الاعيان عارضة لماهيته ثم كما انها عارضة لماهية الممكنات والى
هذا المعنى اشار الامام الرازي في المباحث المشرقية حيث قال فان قيل الوجود الذي يشارك وجود الممكنات
في المفهوم لازم لماهية الواجب فيكون قد حصل الوجود في حق واجب الوجود مقارنا لماهيته وهذا ترك
لمذهب الحكماء واختيار ما ذكرناه فلا فرق اذن بين الواجب والممكن في كون الوجود زائدا عارضا للماهية
الا ان ثبت ان للممكنات المشتركة ماهية وحصة الكون في الاعيان هو اي ذلك الامر الثابت
ما صدق عليه انه وجود ثبت ايضا انه اي ذلك الثابت معروض للحصة من الكون في الاعيان عارض لماهيته

الممكن فيظهر الفرق ح بان الممكن منه امور ماهيته وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون
الخارجي عارضة لذلك الفرد وفي الواجب امر فرد من الوجود وهو عين ماهيته وحصة من الكون عارضة
لذلك الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود زائدا على الماهية في الممكن وعينها في الواجب ولكن لم يتم
هذا اي على ذلك الامر الثابت دليل اصلا بل ولا قال به احد فان الذي في الممكن يلزم اظهار الفرق
الى هنا لكن عدمه في الواجب وعلى انه ليس هذه الماهية نفس هي فرد من الوجود كما زعمه بل هي موصوفة
لحصة الكون فيكون وجود ما هي تلك الحصة زائدة على ماهيته وطابقناه بما به في الممكن هذا لما ذكره و
قد عرفت انساق هذا الجواب هو منع تساوي وجودي الواجب الممكن في تمام الماهية وان كانا مشاركين
في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان يصدق عليهما بالتواطؤ او بالتشكيك وان قوله
واما حصة الى آخره بزيادة توضيح للجواب فالمناقشة في هذه الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة
وبطريق الابطال لا يجدي نفعا لبقاء المنع بحاله وستعرف من كلام المص ما يدل على ان في الممكن امورا
ثلثة ولا نعرف جواب ذلك الفاضل قال ثم ههنا اعتراضان واردان على الوجهين اشار الى اولهما
بقوله فان الوجود مقول على افراده بالتشكيك لا بالتواطؤ فانه في وجود الواجب اولى واقدم واقوى
فيكون الوجود المقول بالتشكيك عارضا لما يصدق عليه من افراده اذ الماهية واجزاؤها لا يكون مقولة بالتشكيك
على افرادها كما اشتهر فيما بينهم فالاشياء التي يصدق عليها اي على كل واحد منها انه وجود لا موجود بمعنى
الاشياء التي يحمل عليها الوجود مواطاة وهي الوجودات لا الاشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقاقا
وهي الماهيات فان تخالفها فلا يبعد مختلفة بالحقيقة اي يجوز ان يكون كذلك لان الاشتراك في العارض
لا يوجب الاتحاد في الحقيقة فقد يكون هو اي الوجود الخاص الذي في الواجب هو المقتضي للتجرد والقيام
بالذات وللمبدئية ولا يلزم مشاركة وجود الممكن له في ذلك لاقتضاء التجرد والمبدئية لاختلاف الوجودين
بالحقيقة واشار الى الثاني بقوله وايضا علينا ان نطرح عنا مؤنة بيان التشكيك وادعاء كون التشكيك
عارضا لماهيته ونمنع مجرد المنع ونقول وان سلمنا ان الوجود مشترك معنى بين ما يطلق عليه الوجود فلم لا يجوز
ان يكون ذلك المشترك عارضا لافراده وان يكون حقائق الوجودات متخالفة بالكنه مع الاشتراك في العارض
فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجود الممكن من التجرد والمبدئية ويكون الوجود في ذلك كالماهية و
التشخص العارضين لماهيتها فانه يجب لبعض ما صدق عليه احدهما ما يمتنع لبعض آخر منه وذلك لا خلاف في
صدقها عليه بحسب الحقيقة مع الاشتراك فيها والقول اذا كانت الوجودات متخالفة الحقائق ومشتركة في العارض
الذي هو الوجود المطلق فتحقق كل وجود حصة من ذلك الى عرض في الممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص
الذي هو معروض للحقيقة فوجدت فيها ثلثة اشياء فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤنة التشكيك اذ احقق كان

بحث جواب ذلك البعض من المحققين بل دليل آخر وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة
الوجود في الواجب الذاتية اجاب فيه بعض في الجواب طريقين احدهما الماهية والآخر الوجود لانه عبارة عن
الغنى عن الماهية للوجود فيكون وجوده زائدا على ماهيته فلا يكون الواجب اضافيا ثم بل هو نفس الماهية
لان الوجوب هو الامر الذي به يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك الامر هو ذات الواجب لا دونه انه يمتاز
عن غيره والصواب ان يقال ان هذا الوجوب الذاتي بالاستغناء عن الغير في الوجود كان امرا سلبيا غير
محتاج لا يكون شيئا في الواجب وان هذا باعتبار الذات للوجود ومقول وجوده اي حق الذي هو ماهيته
بمعنى بناء عارضة اي هو الوجود المطلق فان قلت هكذا سائر الوجودات الخاصة مقتضية بذواتها
لعارضها فيكون واجبة قلت تلك الوجودات ليست مستقلة في اقتضاء عارضها لانها في ذواتها محتاجة
الى غيرها فكذا في اقتضائها الممتنع على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو الواجب فانه مستغن عما عداه بالكلية
الزام للحكماء القائلين بان وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه الدالة على الزيادة فان
الحكماء اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر فصول الوجود طبيعة نوعية مشتركة
من الوجودات فلا تختلف لوازمه فلما ثبت كونه زائدا على ماهيات الممكنات عارضا لها وجب ان يكون
في الواجب كذلك وبما ذكر من ان الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف لوازمها بل يصح على كل فرد منها ما يصح
على سائرها اثبت الحكماء الهيولى للفلكيات فانهم اثبتوها في العناصر بانها قابلة للانفصال كما ستعرفه
ثم قالوا الافلاك وان لم تكن قابلة للانفصال الا ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية فلما كانت قائمة بالهيولى
في العنصريات وجب قيامها بها في الفلكيات لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وبه ابطلوا المثل
المجردة التي قال بها افلاطون كما سيأتي في مباحث الماهية وابطلوا ايضا مذهب ذيمقراطيس في تركب
الاجسام البسيطة الطبائع من اجزاء منقسمة قابلة للانقسام وهما خارجا والجواب منع كونه اي
الوجود طبيعة نوعية بل هو امر عارض لافراده المتخالفة الحقائق المقصد الرابع في الوجود الذهني لا
شبهة في ان النار مثلا لها وجود به تظهر عنها احكامها وتصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرها
وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيليا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان لها سوى
ذلك الوجود وجودا آخر لا يترتب عليها به تلك الاحكام والآثار اولا وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا
وظليا وغير اصيل وعلى هذا الكون للموجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف
بينهما بالوجود دون الماهية ولذا قال بعض الافاضل الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد
تحرر محل النزاع بحيث لا مزيد عليه ولو اخذ كلام المثبت والنافي كما ستطلع عليه فلا تغتر بما قيل من ان تحرير
محل النزاع مشتبه ويعلم الحكماء بامور الاول انا نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلا كالممتنع مطلقا كاجتماع

التقيضين والضدين والمعدوم المقابل للموجود الخارجي المطلق اي من غير اضافة وتقييد الى خصوص فمثلا
الاطلاق بحيث يتناول الوجود الذهني ايضا ونحكم عليه اي على ما لا وجود له في الخارج باحكام
ثبوتية صادقة لكونها محكوما عليها بالامكان العام وملزوم اولازمة لبعض الاشياء وكون الممتنع
مثلا اخص من المعدوم واعم من شريك الباري وكونه منتقلا الى غيره وذلك من الاحكام الايجابية
الصادقة في نفس الامر سواء كانت على مفهوم الممتنع او على ما صدق عليه واذا ان الحكم على تلك الامور المتصورة
باحكام ثبوتية يستدعي ثبوتها اذ ثبوت الشيء لغيره في نفس الامر فرع ثبوته اي ثبوت ذلك الغير في نفسه وليس
ثبوت تلك الامور المتصورة في الخارج فهو الذهن وهو المطلوب فان قلت لو صح هذا الذي ذكرتم من ان
المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب ان يكون موجودا اما خارجا او ذهنا لصدق قولنا المعدوم
المطلق الذي لا وجود له اصلا لا في الخارج ولا في الذهن لا يعلم ولا يخبر عنه لان كونه معلوما ومخبرا عنه
في نفس الامر يستلزم وجوده في الجملة ولا وجود اصلا لا علم ولا اخبار وانه متناقض لان المعدوم المطلق
صار محكوما عليه باتصافه بعدم العلم والاخبار عنه فيكون معدوما مطلقا وموجودا في الجملة قلنا اللازم
مما ذكرنا انه يصدق قولكم الذي ذكرتموه قضية سالبة بمعنى انه ليس معدوم مطلق يعلم ويخبر عنه والسالبة لا
تقتضي وجود الموضوع بل المقتضي له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض لانه يصدق بمعنى انه امر يصدق
عليه في نفس الامر انه معدوم مطلق وصفته انه لا يعلم ولا يخبر عنه حتى يكون هنا موجبة معدولة مقتضية لوجود
الموضوع فان عاد وقال لو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا المعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق فان مفهوم
المعدوم المطلق من حيث هو مقابل للموجود ومن حيث انه متصور موجود في الذهن وقسم منه فلا استحالة
في ذلك اجاب عن الامر الاول الذي تمسك به الحكماء في اثبات الوجود الذهني الامام الرازي بمنع ما
تصور ما لا وجود له في الخارج اصلا بل كل ما نتصوره فله وجود غائب عنا وذلك المتصور اما قائم بنفسه
كما يقوله افلاطون فانه ذهب الى انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق ازلي ابدي وما استدل
به ارسطو على ابطال هذا الرأي غير صحيح فيكون الاحتمال قائما فيبطل ما ذكرتموه من الدليل او محمل قول
افلاطون هنا على ما نقل عنه من ان تصور معلومات اسم قائمة بذواتها لكن الشيء او قائم بغيره كما يقوله
الحكماء فان الصور اي صور جميع المفهومات مرتسمة عندهم في العقل الفعال فانه عندهم مبدأ الحوادث في
عالمنا هذا فلا بد ان يرتسم فيه صور ما يوجد فاذا التفت النفس اليها شاهدتها والجواب ان المرتسم
فيها اي في الامور التي سميتموها كالعقل الفعال مثلا ان كانت الهويات اي هويات ما نتصوره لزم تحقق
هوية الممتنع في الخارج وانه سفسطة ظاهر البطلان وان كان المرتسم فيها هو الصور والماهيات
الكلية فهو المراد بالوجود الذهني اذ غرضنا ومقصودنا اثبات نوع من التميز للمعقولات التي هي الماهيات

د ف

الكلية هو عين التميز بالهوية الذي تسمية بالوجود الخارجي سواء اخترعها الذهن او اخترعها الذهن بملكه من
المعقولات فيكون ذلك النوع من التميز لها في ذهننا اولاحظها اي لاحظ الذهن تلك المعقولات
من موضع آخر كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه والعالم سوعرض تمام ما يتصور يختلف لكن
بطلانه اظهر والحاصل ان تلك الامور المتصورة اذا كانت ممتنعة الوجود في الخارج فكيف ان يكون لها وجود
اصيل لا قائمة بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون لها وجود ظلي في قوة دراكة سواء كانت هي النفس الناطقة
او غيرها وهو المطلوب هنا وقد اعترض على مسلكهم بانه ان اريد بالامور الثبوتية امور ثابتة في الخارج فلا نسلم
انا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه موجودا في الخارج وان اريد بها
امور ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب واجيب بان المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في
مفهومها واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها مساوية للسالبة فلا تقتضي وجود الموضوع وعن المعدولة
ايضا اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع واعترض ايضا بانك ان اردت ان تلك الامور الثبوتية ثابتة في
الخارج للموضوع المذكور فهو ممنوع كيف ولو صح ذلك كان الموضوع موجودا في الخارج وان اردت انها
ثابتة له في الذهن كان ذلك فرعا لوجود الموضوع فيه فيكون مصادرة والجواب انا نريد انها ثابتة للموضوع
في نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع واذ ليس في الخارج فهو في الذهن الامر الثاني من الامور
الدالة على الوجود الذهني ان نقول من المفهومات ما هو كلي اي متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلا بد ان
يكون الموصوف المتصف بها موجودا وليس في الخارج اذ كل موجود في الخارج فهو متشخص متعين في حد ذاته
بحيث يمنع فرض الاشتراك فيكون موجودا في الذهن ويرد عليه ان الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من فرض
الشركة وان سلم كونها ثبوتية اتصف بها الكلي فيكون موجودا وليس في الخارج بل في الذهن ويرد عليه السؤال
الثاني وقد يقال ايضا لتحقيق الكلية كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس في الاعيان بل في الاذهان
ويرد عليه ان دعوى الضرورة في كون الحقائق انفسها موجودة ممنوعة بل افرادها هذه الحقائق موجودة
في الخارج بالضرورة الامر الثالث لولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع وهي التي حكم فيها
على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون
موجودا فيه اصلا والثاني بكم وقد اشار الى بيان الملازمة وبطلان التالي معا بقوله فانا اذا قلنا الممتنع
معدوم فلا نريد به ان الممتنع اي ما يصدق عليه الممتنع في الخارج معدوم فيه قطعا اي لا نريد ذلك قطعا
اذ ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع اصلا بل نريد به ان الافراد المعقولة للممتنع اي التي يصدق في العقل
من الافراد المعقولة للمعدوم كي يصدق عليها في العقل بحسب نفس الامر انها معدومة في الخارج فلو لم
يكن للممتنع افراد معقولة موجودة في العقل لم يصدق عليها الحكم الا بحانه فلذلك قال ومن هنا بالحقيقة ظاهر

كرام

وان الامور ... الذي هو ... [illegible]

عليها الممتنع هم

الى الاول وهو الحاصل ان جون الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة وقد ثبت خارجية حقيقة مقصورة
مما ذكرناه لانها اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما محققة او مقدرة فلولا ان يكون
للممتنع افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية وترد علينا ان
مفهوم المعدوم امر سلبي وقد يقال لولا الوجود الذهني لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية كقولك كل مثلث
يساوي زواياه قائمتين اذ ليس الحكم مقصورا على الافراد الخارجية بل يتناول ما عداها من الافراد التي
يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني لم يصدق عليها حكم ايجابي واجيب
بانه دفع جمهور المتكلمين فان بعضهم قالوا بالوجود الذهني بوجهين الاول لو اقتضى تصور الشيء حصوله
في ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا لانا اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة في ذهننا
والمعنى بالحار ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات
منتفية عن الذهن بالضرورة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصورنا الضدين معا وحكم عليهما بالتضاد
الثاني ان حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا مما لا يعقل واجاب عنه اي عما ذكر من الوجهين
الحكماء بان الحاصل في الذهن صورة وماهية موجودة بوجود ظلي لا هوية عينية موجودة بوجود ظلي فلا
يلزم اتصاف الذهن المنفية عنه ولا اجتماع الضدين ايضا لان الضد من الاحكام الاعيان والهويات
دون الصور والماهيات وبان الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء وغيرهما من الاشياء
فان ماهياتها موجودة بوجود خارجي يمتنع ان يحصل في اذهاننا واما مفهوماتها الكلية وماهياتها الموجودة
بالوجودات الظلية فلا يمتنع حصولها في الذهن او لست موصوفة بصفات تلك الهويات لا يقال الحاصل في
الذهن ان كان مساويا لها اي للهوية عاد الالزام وتم الدليلان معا والا لم يكن هي اي الهوية حاصلة في ذهنها
معقولة لنا لانا نقول الحاصل في الذهن نفس الماهية التي لتلك الهوية وانه اي ذلك الحاصل ليس مساويا للهوية
في الماهية كلها والهوية جزئية فيحالفان في الحقيقة والاحكام اذ في الهويات امور زائدة على الماهيات
نعم ذلك الحاصل يساويها اي ماهية تلك الهوية ولا معنى للماهية الا ذلك اي ما يحصل في العقل بحذف
المشخصات من الهوية فلا يلزم ان لا يكون الهوية حاصلة معقولة واذا كان الحاصل في الذهن نفس ماهية
الهوية فقولك هل يساويها اي هل يساوي الحاصل الهوية اولا ان اردت به انه هل يساوي نفس الهوية
اخترنا انه ليس مساويا لها ولا محذور كما عرفت وان اردت انه هل يساويها في الماهية اولا فهو كلام
خال عن التحصيل اذ معناه ان ماهية الهوية هل هي ماهية الهوية اولا وبالجملة فالصور الذهنية كلية
كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة لا خصوصية
احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي وما ذكرتم امتناعه هو حكم

عله
اصيل والكلام ما يقوم به
يقوم الحرارة اي ما يشتها
موجودة بوجود عيني
لا ما يقوم به ماهية الحرارة
موجودة بوجود ح

الخارجي لان منشاء الوجود العيني فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن واتصافه عن البرودة وهو عين
الجبل يمتنع حصوله في الذهن فلم قلتم ان الذهني كذلك فهذا القدر من الجواب الاجمالي يكفينا ولا حاجة
بنا مع ذلك التفصيل المخصوص لوجود الكليات في الذهن المقصد الخامس المعدومات هل هي متمايزة
ام لا الموجودات الخارجية متمايزة في الخارج بلا اشتباه وتمايز الموجودات الخارجية بحسب انفسها مما لا شك
فيه ايضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه واما المعدومات التي من جملتها المعدومات في
تمايزها وتعددها اللازم للتمايز خلاف منهم من اثبته فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد عن محل
يصحح وجود الضد الآخر فيه دون غيرهما اي غير عدمي الشرط والضد فان عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط
وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر ولولا التمايز والتعدد اللازم فيه بين العدمات لم تختلف مقتضياتها
ولا احكامها من كون بعضها ملزوما لآخر او لازما له او مساويا او مباينا ونحو ذلك مما لا يحصى كثرة ومنهم
من نفاه لان المعدومات والعدمات نفي صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز فله وجود اما في الذهن
واما في الخارج لان التميز صفة ثبوتية لابد ان يكون الموصوف بها ثابتا في الجملة وما يكون ثابتا كذلك لم يكن
معدوما فلا شيء من المعدوم بمتميز اصلا ولو اقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض للوجود الذهني ونفيه عن المعدوم
الذي كلامنا فيه لكان انسب بقوله والحق فيه اي في الخلاف في تمايز المعدوم انه فرع الخلاف في الوجود
الذهني وذلك لانه لا تمايز بين المعدومات الا في العقل فان تلك الاحكام انما تتصف بها المعدومات بحسب
نفس الامر في العقل لا في الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم الخارجي في الخارج حتى يمكن اتصافه فيه بشيء فلا تمايز
بينها الا في العقل لوجود لها في الذهن لم يتصور معدوم مطلقا بل كل ما يتصور من المعدومات والعدمات
ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجودا في الذهن فالامتياز الحاصل هناك ثابت للموجود
لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا ولا يتصور ما هو معدوم مطلق لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع
انه متصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة المقصد السادس في ان المعدوم شيء ام لا وانها
اي هذه المسئلة من امهات المسائل الكلامية اذ تفرع عليها احكام كثيرة من جملتها ان الماهيات
غير مجعولة وسيرد عليك بعضها عن قريب قال الامام الرازي هذه المسئلة متفرعة على القول بزيادة
الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها قيل ويمكن ان يعكس فان من قال بها
يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا فقال ابو الحسين البصري وابو الهذيل العلاف والكعبي و
متبعيه من البغداديين من المعتزلة ان المعدوم الممكن شيء بمعنى انه ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة
الوجود فان الماهية عندهم عن الوجود معروضة له وهي كلونها عنه مع كونها متقررة متحققة في الخارج و
قيدوا المعدوم بالممكن لان الممتنع منفي لا تقرر له اصلا اتفاقا ومنعه الاشاعرة مطلقا اي في المعدوم

الممكن والممتنع جميعا فقالوا المعدوم الممكن ليس بشيء كالمعدوم الممتنع لان الوجود عندهم نفس الحقيقة
عرضه رفعها اي رفع الوجود رفع الحقيقة فلو تقررت الماهية في العدم منفكة عن الوجود لكانت
موجودة معدومة معا فلما تمكنهم القول بان المعدوم شيء وبه اي بما ذهب اليه الاشاعرة قال الحكماء
ايضا فان الماهية الممكنة وان كان وجودها زائدا على ذاتها الا انها لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي و
الذهني يعني انها اذا كانت متقررة متحققة فهي موجودة باحد الوجودين لان تقررها وتحققها عين
وجودها وقيل هي مطلقا لا تخلو عنهما لان كل ماهية يجب كونها محكوما عليها بانها متمايزة عن غيرها او
لانها ثابتة في علم المبدأ الاعلى مع ما لها من الاحكام كما سوف نحققه ثم المعدوم في الخارج يكون عندهم
شيئا في الذهن واما ان المعدوم في الخارج شيء في الخارج او المعدوم المطلق شيء مطلقا او المعدوم في
الذهن شيء في الذهن فكلا فالشيئية عندهم تساوق الوجود وتساويه وان غايره لان قولنا السواد
موجود تفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شيء للفلاسفة اي للذي شيء كون المعدوم ثابتا وجوه الاول
الثبوت والتحقق والتقرر امر زائد على الذات اي الماهية لاشتراكه بين الذوات المعدومة دونها
اي خصوصية الذات فان ذات السواد مثلا ليست مشتركة بينه وبين البياض فلا يكون الثبوت نفس
الذات المعدومة ولا جزءها والا لزم التكرار ولا افادة الحمل فان قولنا السواد ثابت تفيد فائدة خلاف
قولنا السواد سواد ولا معنى للوجود الا هو اي الثبوت فلو كان المعدوم ثابتا لكان موجودا وهو خلف
فان قلت يمكن ان يقال لا معنى للوجود سوى الثبوت فلا حاجة الى ان الثبوت زائد على الذات والاستدلال
عليه بالاشتراك وافادة الحمل قلت في هذه المقدمة تحصيل للاتحاد بين الوجود والثبوت لان كلا منهما
زائد على الذات ومشترك وحينئذ قلنا بل هو اي الثبوت اعم من الوجود فلا يلزم من ثبوت المعدوم في الخارج
وجوده فان فسر الثبوت به اي بالوجود فلفظي اي فالنزاع بيننا وبينكم لفظي لانا نقول المعدوم
ثابت ونريد به معنى اعم من الموجود وانتم تقولون ليس بثابت بمعنى انه ليس بموجود الوجه الثاني الذوات
المتقررة عندكم في العدم غير متناهية لانكم تقولون بان الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد
غير متناهية مع انها اي تلك الذوات المتقررة اذا اخذت بدون ما قد خرج منها الى الوجود كانت
اقل من الكل المتناول لما خرج وما لم يخرج فما هو ما خرج منها الى الوجود فان الموجودات متناهية
اتفاقا والاكثر من غيره بما هو متناه متناه ببرهان التطبيق لانا نطبق الجملة الناقصة في الذوات
الثابتة في العدم على الجملة الزائدة التي هي مشتملة على تلك الذوات مع الموجودات فلا بد ان ينقطع
الناقصة فيكون متناهية والزائدة انما زادت عليها بمتناه فيكون ايضا متناهية فالكل الذي هو
الاكثر متناه وقد فرض غير متناه هف ونقض هذا الوجه بمراتب الاعداد فانها غير متناهية مع

اذا فصل عنها عدد متناه حصل هناك جملتان احداهما زائدة على الاخرى بمتناه فيلزم ان يكون الاكثر
الذي هو مراتب الاعداد متناهيا وهو باطل وان اكتفى بمجرد الاتصاف بالقلة والكثرة وادعى انه يستلزم
التناهي نقض ايضا بمعلومات الله تعالى فانها زائدة على مقدوراته مع ان كل واحدة منهما غير متناهية الوجه
الثالث الذوات المتقررة في حال العدم اما واجبة التقرر فيكون واجبة مع انها فرضت ممكنة ويلزم ايضا
تعدد الواجب او لا تكون واجبة التقرر بل ممكنة التقرر وكل ممكن محدث فيكون تلك الذوات مسبوقة
بالغير وعدم الثبوت وهو المطلوب فعل الواجب ما يجب وجوده لا ما يجب تقرره الذي هو اعم من الوجود
الوجه الرابع ان العدم صفة نفي اي صفة منفية غير ثبوتية لانه رفع الوجود والموصوف بصفة النفي نفي اي
منفي غير ثابت كما ان الموصوف بصفة الاثبات اي بالصفة الثبوتية اثبات اي ثبت غير منفي فالمعدوم
المتصف بالعدم منفي قال الآمدي بهذا المسلك وان حام على معناه جمع من فضلاء المتكلمين كمحمد
الشهرستاني وغيره الا انه سكة ما ... الاحكام والحسن وانه في غاية الضعف
والقبح اولا لان المتصف بصفة النفي نفي لجواز اتصاف الموجود بالسلب اي بالصفات السلبية التي لا ثبوت
لها في نفسها كاتصاف زيد بالعمى واما قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات اثبات فقياس تمثيلي من
غير جامع بين المقيس والمقيس عليه مع ظهور الفرق بينهما لان ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في
نفسه فلا يكون اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية بل لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا في نفسه ونفي
الشيء عن غيره ليس فرعا على استقرار ذلك الغير في نفسه فجاز ان يتصف الموجود بصفة سلبية فلا يجب ان يكون
الموصوف بها منفيا في نفسه الوجه الخامس المعدومات الثابتة في العدم لو تباينت لذواتها كان كل
شيئين مختلفين بالذات فيلزم ان يكون كل فردين موجودين من نوع واحد كسوادين مثلا متباينين مخالفين
بالذات لان مقتضى ذوات الاشياء لا يختلف ولا يتخلف عنها والا وان لم تتباين لذواتها فان اتحدت
لذواتها لم يتكثر في الوجود بل كانت متصفة بالوحدة التي تقتضيها ذواتها فيلزم ان يكون النوع الواحد
كالسواد مثلا منحصرا في فرد واحد والا وان لم تتحد لذواتها ايضا كما لم تتباين لذواتها فالمعدوم
حال العدم مورد للمتماثلات اي الصفات المتعاقبة فان ذات المعدوم حالها محض الوحدة ولا الكثرة
اللازمة للتباين جاز ان يعرض لكل واحدة منهما بسبب امر خارج عنه ويلزم السفسطة اعني جواز تعاقب
الحركات والسكنات على المعدوم قلنا قولك لذواتها ان اردت به انها باسرها انها لا تتباين
لذواتها ولا تتحد ايضا لذاتها ولا يلزم كونها موردا للمتماثلات اذ التماثل انما يعرض للهويات والمثانة
في العدم وكل ما هو متمايزة هوية عن عدالها فانه لازم لها فلا توارد ولا تزايل بالنسبة للهويات نعم لزم
ان يكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات مقارنة لامور متباينة وبعض افرادها عن بعض

واما ان ذلك التعاقب على سبيل التوارد والتزايل فلا فان قلت اذا لم تقتض الماهية الوحدة ولا
الكثرة جاز تعاقبهما عليها لامر خارج عنها قلت هما وصفان اعتباريان فلا يلزم من جواز تعاقبهما
جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى يلزم السفسطة المذكورة وان اردت به انها في ذواتها متباينة
ومتكثرة لذواتها قولك فكل شيئين مختلفان بالذات قلنا نعم فان الهوية لا تعرض لها كثرة ولا يتصور
فيها شركة بل كل هويتين منها مختلفان بالذات والحقيقة الشخصية وبالجملة فهو اي ما ذكرتم في العدم
وارد عليكم في الوجود فان ماهية السواد من حيث هي ان اقتضت الاتحاد والوحدة في تحقق وان
اقتضت التباين كان كل سوادين متباينان بالذات وان لم تقتض شيئا منهما كانت موردا
للمتماثلات فان قلت لا استحالة في جواز تعاقب الصفات عليها في زمان كونها موجودة قلت
قد عرفت انه لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال كونها معدومة ثابتة وقد
يقال ان المشخصات المميزة للهويات انما تتوارد على الماهيات المعدومة اذا خرجت الى الوجود و
اما حال العدم فلا كثرة وايضا جاز ان تكون الماهية بشرط العدم مقتضية للوحدة فاذا وجدت
زال الاقتضاء فهذه الوجوه للخصم مسالك ضعيفة والمعتمد في ابطال هذا المطلب وجهان الاول
ان القول بثبوت المعدوم في حال العدم ينفي المقدورية لان الذوات ثابتة ازلية فلا تتعلق القدرة
بالذات انفسها والوجود حال لانا نثبته ... المعتزلة لو كان للقدرة تاثير
لكان ذلك التاثير في الحال لكن تاثير القدرة في الحال مع انه لا حال عندكم امر محال او نقول اي
لمن اثبت الحال منهم الذوات ازلية والاحوال التي من جملتها الوجود عندكم لا تتعلق بها القدرة
فان الاحوال كما اعترفتم ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزا عنها واذا لم تتعلق القدرة
بالذات ولا بالوجود لم يكن البارئ سبحانه موجدا للممكنات ولا قادرا على ايجادها وذلك كفر صريح
لا يقال تاثير قدرة الله انما هو في اتصاف الذات بالوجود لانا نقول ذلك الاتصاف امر عدمي
فلا يكون اثرا للمؤثر وفيه بحث لان المراد ان القدرة انما تجعل الذات متصفة بالوجود لا انها
توجد الاتصاف والفرق بين الا ترى ان الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ وان لم يكن موجدا
لاتصافه به الوجه الثاني لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المعدوم المطلق اعم مطلقا من الممتنع لشموله
الثابت والمنفي معا فيكون مفهوم المعدوم مطلقا متميزا عنه اي عن مفهوم الممتنع والا اي وان لم يكن متميزا
عنه لكان المفهوم العام عين المفهوم الخاص وهو باطل فيكون مفهوم المعدوم امرا ثابتا لان كل
متميز عن غيره ثابت عندكم وانه يعني مفهوم المعدوم صادق على الممتنع اي على ما صدق عليه المنفي
وكل ما صدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنفي ثابت هف وما يقال من ان المعدوم الممكن ثابت

عندهم لا كل معدوم فيصدق ح بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه اي صدق المعدوم على المنفي ثبوته اذ نظم
الاستدلال حكمنا المنفي معدوم وبعض المعدوم ثابت وانه لا ينتج لكون الكبرى في الشكل الاول جزئية فان قيل
ما ذكرتماه من التحرير والاخراج لهم وكذا القول انهم لا يحملون على المراد لم يفطنوا الان لقصدهم اي قصد المستدلين
بالوجه الثاني الزامهم اي الزام المعتزلة بما هم معترفون به من ان التميز بمعنى الثبوت وتوضيحه ان تحرير النقض متعلق
بمفهوم المعدوم وانه على تقدير كونه اعم من مفهوم المنفي يلزم ان يكون ممتازا عنه فيكون امرا ثابتا فيلزم ان يكون
ما صدق عليه المنفي ثابتا لاتصافه بامر ثبوتي هو مفهوم المعدوم وح لا يتجه عليه اصلا ما قالوه من ان الكبرى
في الشكل الاول ههنا جزئية لان الكبرى متعلق بما صدق عليه مفهوم المعدوم وههنا يقال على تقدير كونه اعم من
المنفي لا يكون ما صدق عليه المعدوم نفيا محضا واللازم بين بينهما فرق واذا لم يكن نفيا محضا كان ثابتا فيصدق
المنفي معدوم والمعدوم ثابت فرد عليهم انه ليس جميع ما صدق عليه مفهوم المعدوم نفيا محضا بل بعضه نفي
محض هو المعدوم الممتنع وبعضه ثابت هو المعدوم الممكن وح يصير الكبرى في ذلك القياس جزئية واعلم
ان الاظهر على تحرير النص ان يقال على تقدير كونه اعم من المنفي كان مفهوم المنفي ممتازا عنه فيكون ثابتا و
قد اتصف به ما صدق عليه من افراده فيكون ايضا ثابتا واما ما يقال من ان المعدوم ليس عندهم اعم من المنفي
فمردود بما نقل عنهم من انهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا وح اما ان يكون مساويا له او اخص منه مطلقا
او من وجه او اعم وعلى التقادير فالمطلوب حاصل كما لا يخفى للمثبت اي الذي يثبت كون المعدوم ثابتا وجهان
الاول المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما الاول فلانه اي المعدوم متصور ولا يمكن تصور الشيء
الا متميزا عن غيره والا لم يكن هو بكونه متصورا اولى من الغير لا يقال ان ارادوا ان كل معدوم ممكن متصور
منعناه وان اقتصروا على البعض لم يثبت مدعاهم لانا نقول لعلهم ارادوا ان بعضه متصور دون بعض
وكل منهما متمايز عن الآخر كما يشهد به قوله وايضا فان بعضه مراد دون بعض وبعضه مقدور دون بعض
ولولا التميز بين المعدومات لما عقل ذلك اي اتصاف بعضها بالمرادية او المقدورية دون بعض واما الثاني
فلان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وهويته متميزة والنفي الصرف لا تعين له في
نفسه ولا اشارة عقلا اليه والجواب عن هذا الوجه هو النقض بما وافقونا على انه منفي كالممتنعات
فان بعضها كشريك الباري متميز عن بعض كاجتماع الضدين والخياليات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت
وانسان ذي راسين فان بعضها متميز عن بعض ولا ثبوت لها اتفاقا لانها عبارة عن جواهر متصفة
بالصفات والالوان والاشكال المخصوصة وعندهم ان الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض حتى
من عندنا يتصف الجواهر هناك بالاعراض ونفس الوجود فانه متميز عن العدم وغيره ايضا ولا ثبوت
له في العدم اتفاقا وبالضرورة والتركيب فان ماهيته متميزة عن غيرها وليست متقررة حال العدم

هو ما قال لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها لبعض وتماسها على وجه مخصوص وذلك لا
يتصور حال العدم بل حال الوجود والاحوال فانها متمايزة وليست ثابتة عندكم في العدم وكانه خص
الوجود بالذكر مع اندراجه في الاحوال لان كونه ثابتا في العدم منتف اتفاقا وضرورة او لو ثبت
وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقض بالاحوال انما يتجه على تقدير كمال
كانه قيل المفهومات التي يسميها بعضهم احوالا لا شك انها متمايزة وليست ثابتة عندكم اصلا لا في الوجود
ولا في العدم بما ولا اما القائل بالحال فيقول انها ثابتة على انها واسطة هناك وكذا وقد سلف ان
ثبوته اي ثبوت المعدوم الممكن ناش في كونه مقدورا او كونه مرادا فان ما يدل على نفي المقدورية يدل
على نفي المرادية ايضا فلا يمكن اثباته به اي اثبات ثبوته بكونه مقدورا ومرادا لبعضه دون بعض وبالجملة
فالتميز الذي ادعيتم ثبوته للمعدوم الممكن ان اردتم به القدر الثابت في المنفي وهو التميز الذهني فظاهر انه
لا يوجب الثبوت والا لكان المنفي ايضا ثابتا وان اردتم به غيره اي غير ذلك القدر معناه اي لا نم
ثبوت الذي هو غير ذلك القدر للمعدوم الممكن وعليكم اولا تصويره حتى يعلم انه ماذا وتقريره اي بيان
ثبوته للمعدوم الممكن حتى نصدق به وعليكم ثانيا بيان كونه مقتضيا للثبوت حال العدم فانا من وراء
المنع في المقامين الوجه الثاني المعدوم متصف بالامكان لان كلامنا في المعدوم الممكن وانه
اي الامكان صفة ثبوتية كما سيأتي تقريره في المرصد الثالث فكان المتصف به ثبوتيا اي ثابتا لما علم
من ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية مح وجوابه منع كون الامكان ثبوتيا بل هو امر اعتباري
كما سيأتي في ذلك المرصد ايضا على انه منقوض بعض ما نقض به الوجه الاول ولم يتعرض لغيرهما اي
غير الوجهين المذكورين منها ما يؤول اليهما كقوله اي المعدوم الممكن في الازل ليس انه فهو غيره والغير
الانسان اولا متصور الا بين شيئين وهذا راجع اما الى الاول اذ حاصله ان كل واحد من الغيرين متميز
عن الآخر واما الى الثاني بان يقال كل من الغيرين متصف بالغيرية التي هي صفة ثبوتية فجوابه
اما النقض او منع كون الغيرية صفة ثبوتية وكذا ان القصد الى الايجاد غير المعين ممتنع فلو لم تكن الذوات
الممكنة ثابتة في العدم ومعينة ومتميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد الى ايجادها فان ما ليس
بمعين في نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد الى غيره فلم يكن هو بكونه مقصودا بذلك القصد
اولى من غيره ومحصوله انه معين متميز فيكون ثابتا فيرجع الى الوجه الاول والجواب كالجواب
فان التميز في علم الفاعل كاف في القصد وكذا ان الادراك اي الاحساس علم اي نوع منه فلو جاز
ان يكون لنا معلوم هو ليس بشيء فليجز ان يكون لنا مدرك اي محسوس ليس بشيء وهذا راجع الى الاول
وجوابه النقض بالمستحيل فانه معلوم وليس بشيء ولا مدرك بالحواس وايضا ما ذكره يشمل حال عن الجامع

فان الاحساس نوع من العلم بخلاف التعقل الا ترى انه لا يتعلق بالمعدوم وان كان ثابتا فلا يلزم
من كون المعلوم المعقول غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك ومنها ما سيورد في مسئلة ان الماهيات
مجعولة ام لا وهي ان يقال لو كانت الذوات غير متقررة في انفسها وكانت بجعل الجاعل لم يكن الانسان
مثلا عند عدم جعل الجاعل انسانا وسلب الشيء عن نفسه مح فوجب ان لا تكون الذوات متجددة بل ثابتة متقررة
في انفسها وسيأتيك جوابها هناك خاتمة للمقصد السادس وفيها بحثان الاول في تحقيق معنى
لفظ الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة بخلاف ما تقدم من ان المعدوم شيء ام لا فانه
بحث معنوي الشيء عندنا الموجود اي لفظ الشيء عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط فكل شيء عندهم موجود وكل
موجود شيء وقال الجاحظ والبصرية من المعتزلة هو المعلوم ويلزمهم المستحيل اي يلزمهم اطلاق الشيء على
المستحيل لانه معلوم الا ان يقولوا ان المستحيل لا يعلم الا على سبيل التشبيه والتمثيل كما ذهب اليه ابو هاشم وقال
الناشي ابو العباس هو القديم وللحادث مجاز وقالت الجهمية هو الحادث وقال هشام هو الجسم وقال
ابو الحسين البصري والنصيبي من معتزلة البصرة هو حقيقة في الموجود ومجاز في المعدوم وهذا قريب
من مذهب الاشاعرة والنزاع لفظي متعلق بلفظ الشيء وانه على ماذا يطلق والحق ما ساعد عليه اللغة والنقل
اذ لا مجال للعقل في اثبات اللغات والظاهر ان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على
الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشيء قابلوه بالانكار ولا يعرفون في
اطلاق لفظ الشيء فرقا بين ان يكون الموجود قديما او حادثا جسما او عرضا وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا يمنع
اطلاقه بطريق الحقيقة على المعدوم لان الحقيقة لا يصح نفيها فيبطل به قول الجاحظ وقوله وانه على كل شيء
قدير يمنع اختصاصه بالقديم لان القدرة انما تتعلق بالحادث دون القديم والاصل في الاطلاق الحقيقة
فيبطل به قول ابي العباس الناشي وقوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك يمنع اختصاصه بالجسم فيبطل
قول هشام من الحكم وقول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل يمنع اختصاصه بالحادث لان الاصل في الاستثناء
ان يكون متصلا فيبطل به قول الجهمية البحث الثاني في تفريعات المعتزلة على القول بان المعدوم شيء اي ثابت
متقرر متحقق في الخارج منفكا عن صفة الوجود كما مر قالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات واعيان
وحقائق وتأثير الفاعل في جعلها موجودة لا في كونها ذوات ثم اختلفوا فقال ابو اسحق بن عياش الذوات
في العدم معراة عن جميع الصفات ولا يحصل لها الصفات الا حال الوجود وقال غير ابن عياش انها
حال العدم متصفة بصفات الاجناس لكون السواد سوادا والبياض بياضا والجوهر جوهرا والعرض عرضا
وهي اي الصفات على الاطلاق اما عائدة الى الجملة اي الجملة المركبة من امور عدة او الى التفصيل اي الى
الى كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيب منها والقسم الاول العائد الى الجملة هو الحيوة وما يتبعها من

القدرة والعلم والارادة والكراهة وغيرها فانها صفات حالة في بنية مخصوصة مركبة من جواهر فردة فهذا القسم
مختص بالجواهر اذ لا يتصور حلول الحيوة في الاعراض المركبة والقسم الثاني العائد الى التفصيل اما
للجواهر واما للاعراض فللجواهر انواع اربعة من الصفات الاول الصفة التي تحصل حال الحدوث وهو الجوهرية
للجوهر حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية التي من صفات الاجناس الثاني الصفة الحاصلة من الفاعل
وهو الوجود فان لا تأثير له في الذوات لانها ثابتة ازلا واثبات الثابت مح ولا في كون الجوهر جوهرا
لان الماهيات غير مجعولة عندهم بل في جعل الجوهر موجودا اي متصفا بصفة الوجود والثالث ما يتبع الوجود
اي وجود الجوهر وهو التحيز قالوا انه صفة صادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون فمنهم
قال الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فانه اذا فرض انه تعالى خلق جوهرا واحدا فقط
كان له في اول حدوثه كون دون شيء من هذه الاربعة ومنهم من قال لا بل الاربعة الرابع الصفة المعللة
بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول في الحيز اي اختصاص الجوهر بالحيز ويسمون هذا الحصول بالكائنية وهو لازم
انه معلل بالكون وعندهم ان الجوهر الفرد ليس له صفة زائدة على هذه الاربعة فليس له بكونه اسود او
ابيض صفة اذ لا معنى لكونه اسود الا حلول السواد فيه وكذا القول في كل عرض غير مشروط بالحيوة وللاعراض
الانواع الثلاثة الاول اي الوصف الحاصل حالتي الوجود والعدم وهو العرضية التي من صفات الاجناس
وما بالفاعل وهو الوجود والصفة التابعة له اي للوجود وهو الحصول في المحل فان العرضية ليست علة
للحلول في المحل مطلقا بل بشرط الوجود واما سبب الحصول في المحل فلم يجعلوه امرا زائدا على نفس
العرض ومنهم من قال الجوهرية نفس التحيز كابن عياش والشحام والبصري فلا يكون التحيز عندهم صفة على
حدة لكن ابن عياش ينفيهما حال العدم لان التحيز علة للحصول في الحيز فلا ينفك عنه معلوله وليس
المعدوم حاصلا في الحيز قطعا فلا يكون له تحيز ولا جوهرية لانها عين التحيز فلذلك اثبت الذوات خالية
عن صفات الاجناس وابو يعقوب الشحام يثبتهما فيه لانهما متحدان ولا يجوز ان لا يكون الجوهر جوهرا
مع اثبات الحصول في الحيز لانه معلول للتحيز فلا ينفك عنه وابو عبد الله البصري يثبتهما لاتحادهما وينفي
اعتبار الجوهرية دون الحصول في الحيز فانه معلول للتحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال العدم وانه اي
البصري يختص من بينهم باثبات العدم صفة وانفق من عداه على ان المعدوم ليس بكونه معدوما
صفة والكل اي جميع القائلين بان المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم
صانعا قادرا عالما حيا يحتاج الى اثباته اي بيان وجوده بالدليل فانهم لما جوزوا اتصاف المعدومات
ثم من اتصاف الصانع بالصفات المذكورة ان يكون موجودا بل يحتاج في العلم بوجوده الى دليل
الامام الرازي انه جهالة بينة وسفسطة ظاهرة لاستلزامه جواز ان يكون محال هذه الحركات

والممكنات امور معدومة تحتاج في نفسها الى الوجود لم يتصل ولا متصفة وقالت الفلاسفة تعلقها بها وانما
بعد ان ثبت صانع العالم وذات متصفة بهذه الصفات تحتاج الى ان يبين ان العالم صانعا اى لا انما
تتصف بها كما نعلم ان الواجب ممتنع عدمه ومع ذلك تحتاج الى اثباته بالبرهان وهذا قول حجة الاسلام
قدس سره وليس كذلك لانه لا يصلح صانعا للعالم الا من هذه صفاته فهذا القدر يلزم وجوده في الخارج
وهذا انما يقول من يقول شريك البارى يجب اتصافه بهذه الصفات والا لم يكن شريكا له وانه ممتنع الى ان
يظهر ان تعذر الاتصاف بالصفات الخارجية لا يقتضي تحقق وجود الموصوف في الخارج وهذا الاعتذار
بعيد جدا لان حمل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم مما لا وجه له فان جميع العقلاء
متفقون على ذلك
الحال وهو واسطة بين الموجود والمعدوم وقد اثبته امام الحرمين
اولا والقاضي وابو هاشم من المعتزلة فانه اول من قال بالحال وبطلانه ضروري لما عرفت ان الموجود
ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات في شيء من المفهومات ضرورة
واتفاقا فان اريد نفي ذلك اى نفي ما ذكرناه من انه لا واسطة بين النفي والاثبات وقصد اثبات الواسطة
بينهما فهو سفسطة باطلة بالضرورة والاتفاق وان اريد معنى آخر بان يفسر الموجود مثلا بما له تحقق اصالة
والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة بينهما ما يتحقق تبعا لم يكن النفي والاثبات في المتنازع
اليه متواجهين على معنى واحد فيكون النزاع لفظيا لا ما في الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت
والمنفي وانتم معترفون بذلك ويثبتون الواسطة بينهما بمعنى آخر ولا نزاع لنا في ذلك والذي الجاهم اى
الجأهم اراده وحبا فانا ناخذ النقيض اى بقاربه انهم وجدوا مفهومات تتصور عروض الوجود لها
بان يحاذى بها امر في الخارج فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ووجدوا مفهومات ليس من شانها
ذلك العروض كالامور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة
فصحح تحمل العدم للوجود سلب ايجاب وهم يجعلونه عدم ملكة ولا نزاع معهم في المعنى ولا في التسمية
فقد ظهر بهذا التاويل ايضا ان النزاع لفظي قيل قد اسقط المصنف هذا الكلام من نسخ الكتاب لانهم
لم يصرحوا بهذا المعنى وليس في عباراتهم ما فيه نوع اشعار به مع ان الامتناع والذوات المتصفة به
كشريك البارى مثلا ليس من شانها ان يعرض الوجود ولم يعدوها من قبيل الاحوال حجة المثبتين
للحال وجهان الاول الوجود ليس موجودا والا زاد وجوده على ذاته لانه يشارك سائر الموجودات
في الوجود ويمتاز عنها بخصوصية في ذاته فيكون وجوده زائدا على ماهيته ونقل الكلام الى وجوده
غير النهاية ولا معدوما والا اتصف الشيء بنقيضه قلنا الوجود موجود ووجوده نفسه فان كل مفهوم مغاير
للوجود فانه انما يكون موجودا بامر زايد ينضم اليه واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زايد عليه كما مر واينا

على عداه بعد ذلك ان وجوده ليس زايدا عليه اصلا فلا يتسلسل وهم ما وقع في الشبهة
التي بعضه لو مر بان يقال مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم اما اتصافه بنقيضه في الشيء و
بالاشتقاق فلا يمتنع فان كل صفة فانه ليس فردا من افرادها ونقيضه كالسواد والقيام بالجسم فان الجسم ليس
اتصاف بالجسم فيصدق ان الجسم لا جسم فلا بعد في ان يصدق ايضا الوجود لا وجود لانكس
السواد مركب من اللونية التي هي جنس مشترك بينه وبين سائر الالوان وفصل يميزه عنها وهو قابض
البصر فرضا انما قال ذلك لان خصوصية الفصل مجهولة وقبض البصر الذي هو من آثاره معلوم
عندنا كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق مثلا فان الاطلاع على ذاتيات الحقائق خصوصا فصولها
في فصول عسر جدا فنقول الجزآن ان وجدا وهما معنيان اى عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى اذ لا بد ان يقوم
احد ذينك الجزئين بالآخر والا لم يحصل منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقية وهو مستنبط وان عدما معا او
احدهما فقط لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وانه محال بديهة قلنا الجنس والفصل انما موجودان ولكن يلزم
قيام المعنى بالمعنى قلت وما علمتم انه محال ومحكم عليه مستبطها المنع الملازمة اى نقول هما موجودان ولا يلزم
قيام العرض بالعرض لانهما في الخارج واحد ذاتا ووجودا ولا تمايز في الخارج حتى يقوم احدهما بالآخر
فانه لان التمايز بينهما في عقلين في الخارج شيء هو لون وشيء آخر هو قابض البصر تقوم ذلك الشيء الآخر به
اى بالشيء الاول الذي هو اللون او يقوم الاول بذلك الآخر بل هو اى السواد لون ذلك اللون بعينه في
الخارج قابض للبصر فلا تمايز في الخارج وتميزهما هذا شرحا في مكانه حيث يبين ان تركب الماهية من الاجزاء
المحمولة وان تلك الاجزاء انما تتميز في الذهن دون الخارج فان قيل اذا كان السواد امرا واحدا في الخارج
ولم يكن له جزء منه بل في الذهن فقط يلزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان ذهنيتان متغايرتان
تطابقان ذلك البسيط اعني صورة اللون وقابض البصر وانه محال بالضرورة لان مطابقة احد المتغايرين
اياه ينافي مطابقة الآخر له بديهة قلنا لا نم استحالة اى استحالة ان يكون للبسيط تانك الصورتان
والاولى الحكم بذلك اى بكونه محالا انما هو من بديهة الوهم بالصور الخيالية كالمنقوش على الجدار والخيال
في المرآة فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك يسارع
الوهم الى ان الحال في الاجزاء العقلية كذلك ولو علمت ان هذه الصور التي هي الاجزاء الذهنية صور
عقلية مخالفة الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس بحسب شروط
مختلفة يقتضيها اى يقتضي هذه الشروط تلك الاستعدادات كلها من في موله من مشاهدة جزئيات اقل
واكثر بيان للشروط وقوله والتنبه عطف على المشاهدة لمشاركات ومباينات اى فيما بين تلك الجزئيات
المتحدة الكلية المشاهدة فان التنبه انما يكون على مقدار المشاهدة قطعا لم يستبعد جواب لو وقوله ولو علمت

ان يعقل النفس صورة مطابقة في نفس الشخص واحد كما اذا شاهدت زيدا فارتسم منها في ذهن الانسان
صورة مطابقة فقط وان يعقل صورة اخرى مطابقة في نوعه كما اذا شاهدت مع زيد افرادا كثيرة من الانسان
فانتزعت منها بحذف المشخصات صورة عامة لانسان يطابق زيدا وغيره من نوعه وان يعقل صورة اخرى
لما تشارك في ذلك الشخص وانه بنا وبل اللونية المحضة منها اى في ملك الصورة الاخرى المطابقة كون
في جنسه كما اذا شاهدت مع افراد الانسان افراد الفرس ايضا فانتزعت منها صورة تطابقه الحيوان
المطابقة لجنسه وهي جنسه خاتمة للمقصد الرابع في معرفات القائلين بالحال ذكر لهم تقسيمات للاحوال
انهم قسموا الحال الى معلل اى صفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كالعالمية والقادرية والمتحركة للوجود المحاية
بالكون ويعلل القادرية بالقدرة والاسود بالسواد والعالمية بالعلم والحركة بالمتحركة والوجود بالجوهر عند القائل بكونه حالا
اللونية للسواد والعرضية للعلم والكونية للجواهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال
ليس بينها لمجال المناسب معان قائمة بما فان قلت جوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى
اشترط في علة الحال المعلل ان تكون موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره وقد نقل عنه ان الاحوال
المعللة لا يكون الا الالهية وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا توجب لها احوالا كالسواد والبياض
على ما مر والمثبتون للحال من الاشاعرة يقولون الاسودية والابيضية والكائنية والمتحركية كلها احوال
معللة والثاني من القسمين انهم قالوا الذوات كلها متساوية في انفسها وانما تمايز الذوات بعضها
عن بعض بالاحوال الفارقة بها وتعطيلها ان الذوات المتساوية لا بد وان يختص كل منها بحال يخصه
كما زيدا بالاحوال فاما ان تكون ذلك الاختصاص لامر يقتضيه ذاته ترجيح بلا مرجح واما ان يكون لامر
وذلك الامر المقتضي للاختصاص اما ذات فالكلام في اختصاصه من بين سائر الذوات بالمرجحة
اوصفة لذات فالكلام في اختصاص الذات بها اى بتلك الصفة وبالجملة فالاشتراك في الذوات
اعني التساوي في الكنه يوجب الاشتراك والتساوي في اللوازم ضرورة سواء كانت تلك اللوازم
احوالا او لا فكيف يتصور الاشتراك والتساوي في الحقيقة مع الامتياز باللوازم التي هي الاحوال
واما على راينا في نفاة الاحوال فالذوات مخالفة في الحقائق وانما يشترك في اللوازم فذلك
غير ممتنع لجواز ان تكون الحقائق المختلفة مقتضية لامر واحد لازم لها بخلاف العكس وسواء يكون الذوات
مشتركة متساوية مع الاختلاف والثاني في اللوازم كما هو مذهبكم فانه ممتنع قطعا وربما قال الثاني ان الاحوال
ان بعض حجة المثبتين لها ما سوى الحقائق مشتركة في امور ومختلفة بخصوصيات لها وما به الاشتراك غير ما به
الاختلاف وما ليس الموجودين ولا معدومين فقد ثبت الواسطة التي هي الحال وذلك منقوض بان
الاحوال يشترك في الحالية وما يختلف بالخصوصيات التي تمتاز بها بعضها عن بعض وما به الاشتراك غير

ما به الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات وانها اى الحالية المشتركة بينها معلوم الكلى حال
تشارك سائر الاحوال في الحالية ويمتاز عنها بخصوصية وليس شيء من المشترك والمميز موجودا
ولا معدوما فثبت حال آخر فيتسلسل الاحوال الى غير النهاية او نقول وانما اى كل واحدة منها تلك الخصوصيات
حال لتشارك سائر الاحوال في مفهوم الحال ويمتاز عنها بخصوصية اخرى وهكذا واجيب عنه
بوجهين الاول التزام التسلسل في الاحوال ورده الامام الرازي سد باب اثبات الصانع وفيه نظر
لان اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل في الامور الموجودة والتزامهم انما هو في هذا
لجواز ان يمنع التسلسل في الموجودات ولا يمنع في الاحوال كما لا يمتنع في الاضافات فالتسلسل
اتفاق الثاني ان الاحوال لا يوصف بالتماثل والاختلاف فلا يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية
ووصف لها بالتماثل ولا انها متمايزة بخصوصياتها لانه وصف بالاختلاف واجاب الامام الرازي عنه
ايضا بان ذلك جهالة لان كل امرين يشير اليهما العقل بوجه من الوجوه اما ان يكون المتصور من احدهما
هو المتصور من الآخر او لا فعلى الاول منهما تماثل وعلى الثاني اختلاف فلا مخرج عنهما وفيه نظر لانهم
جعلوا التماثل والاختلاف اما صفة موجودة او حالا وعلى الكل المتقدرين لا تقوم الا بالموجود اما على
الاول فلان وجود الصفة فرع وجود الموصوف واما على الثاني فلان الحال لا يقوم الا بالموجود
فاطلاقها اى اطلاق التماثل والاختلاف على الاحوال ان يكون بمعنى آخر فلا يكون الحكم بان الاحوال
لا يوصف بها بالمعنى الاول جهالة ثم ان الامام الرازي بعد ما زيف الوجهين المذكورين في الجواب
اجاب عن كلام النافين بان الحال اى مفهومه ليس حالا بل هو سلب اذ معناه كونه ليس موجودا ولا
معدوما وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما لا حالا وهذا الجواب انما يمشي اذا ادعى ان مفهوم
الحال حال وقد يجاب بجواب آخر ايضا وهو ان مفهوم الحال مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة
فلا يكون الحال حالا زائدا على نفسه حتى يتسلسل واما اذا ادعى ان الخصوصيات المميزة لبعض الاحوال عن
بعض احوال ايضا فلا يتم ذلك الجواب الا اذا قيل ان الخصوصيات ايضا سلوب واعلم ان المباحث
المتعلقة بثبوت المعدوم والحال احكام فاسدة مبنية على اصول باطلة فلذلك اعرضنا عن اطنابها
منها وتضييع الاوقات في توجيهاتها
من مقاصد الامور العامة في الماهية
قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث معروضهما اعني الماهية لان البحث عنها من حيث انها صالحة
للعروض احدهما وهي بهذا الاعتبار متاخرة عنهما وفيه اى في هذا المرصد مقاصد اثنا عشر الاول
في تمييز الماهية عما عداها الكلي في كلما كان اوجزئيا حقيقة ما هو به هو وهذا تعريف لمفهوم حقيقة الشيء والكلية
الجزئية هي هوية وقد يستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة من حيث

ے اما ان یقاس الی امور متباینة ایا ما فذلک لا التباس فیه لان الامور المتباینة لها مسلوبة عنها بمعنی
انها لیست نفس الماهیة ولا داخلة فیها ولا عارضة لها واما ان یقاس الی امور داخلة فیها او خارجة
عنها عارضة لها فاذا قیست الی الامور العارضة لها یقال ے مغایرة لها عدا ما من الامور التی تعرض لها
سواء کان ذلک العارض لازما لها لا ینفک عنها اصلا فانها وجدت ے کانت معروضة له کالزوجیة
اللازمة لماهیة الاربعة ومفارقا عنها کالکتابة للانسان فالانسانیة من حیث هی انسانیة لیست الا
الانسانیة فلیست الماهیة الانسانیة من حیث ے انسانیة موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا کثیرة ولا
شیئا من المتقابلات علی معنی ان شیئا منها لیس نفس تلک الماهیة ولا داخلا فیها لا علی معنی انها لیست
متصفة بشیء منها فانها یستحیل خلوها عن المتقابلات اولا بد لها من اتصافها بواحد من المتقابلین
بل هذه امور زائدة علی الماهیة الانسانیة ینضم الی الانسانیة فتکون الانسانیة مع الوحدة واحدة ومع الکثرة
کثیرة ومع الوجود موجودة ومع العدم معدومة وعلی هذا القیاس وبالجملة اذا لوحظ ماهیة فی نفسها ولم یلاحظ
معها شیء زائد علیها کان الملحوظ هناک نفس الماهیة وما هو داخل فیها اما مجملا او مفصلا ولم یکن للعقل
بهذه الملاحظة ان یحکم علی الماهیة بشیء من عوارضها بل یحتاج فی هذا الحکم الی ان یلاحظ امرا آخر لم یکن
ملحوظا فی تلک الحالة لا مفصلا ولا مجملا فیظهر ان تلک العوارض لیست للماهیة فی حد ذاتها فلیست نفسها
ولا داخلة فیها والا لا احتیج الی ملاحظة اخری وایضا لو کان شیء منها نفسها او داخلا فیها لما امکن اتصافها
بما یقابله ومن هذا یعلم ایضا انها لیست مقتضیة ومستلزمة لشیء من المتقابلات علی التعیین واذا اتصفت الماهیة
بالامور الداخلة فیها صح السلب بمعنی انها لیست نفسها لان الداخل فی الماهیة لیس عینها من حیث هو داخل
فیها واما الاجزاء المحمولة فهی وان کانت بحسب الخارج عین الماهیة لکن باعتبار آخر فاذا سئلنا بطرفی النقیض
وقیل الانسانیة من حیث ے انسانیة آ اولیست آ کان الجواب الصحیح انها لیست من حیث ے ے آ لیست
لا یقتضی آ وذلک لان الرابطة ههنا متاخرة عن السلب فالمقصود سلب الربط وهو حق ومن تقدیم
حرف السلب علی الحیثیة کما فی العبارة الاولی معناه المتبادر انها اذا اخذت بهذه الحیثیة
سلب عنها آ او ذلک لان الرابطة فی هذه العبارة
مقدمة علی السلب فالمتبادر منها الایجاب العدولی وهذا باطل ولو سئلنا عن المعدولة ولیس اراد الموجبتین
المعدولة والمحصلة علی سبیل التعیین فقیل ے آ اولا آ لم یلزمنا الجواب عن هذا السؤال لانه غیر حاصر
کالاف طرفی النقیض اذ لا یخرج عنهما وان قلنا ای وان اجبنا عن هذا السؤال تبرعا قلنا لا هذا
ولا ذاک بالمعنی الذی عرفته اذ لیس شیء من الالف نفس الماهیة ولا داخلا فیها فان قیل الانسانیة التی
لزید من حیث انها انسانیة ان کانت ے التی لعمرو کان شخص واحد فی مکانین ومتصفا بالاوصاف

الی آخره

المتقابلة معا وان کانت غیرها لم تکن الانسانیة امرا واحدا مشترکا بین افراده قلت مع هذا الکلام
ان الانسانیة من حیث ے اما واحدة مشترکة بین افراده واما متعددة متغایرة فیها وعلی کل تقدیر یلزم
محذور فلا یلزمنا الجواب لانها من حیث ے لیست شیئا مما ذکر فان الحیثیة المذکورة یقتضی قطع النظر
عن جمیع العوارض وان اجبنا قلنا ے من حیث ے لیست التی فی زید ولا غیرها ولیست التی فی عمرو
ولا غیرها لان وحدتها وتعددها وکونها فی زید او عمرو وکلها عوارض قطع النظر عنها فی هذه الحیثیة
لو وقع بدل قوله فی زید قوله فی عمرو ولکان اظهر بل مما ای کون الانسانیة واحدة مشترکة وکونها متعددة
متغایرة فهذان خارجان عن الانسانیة ملحقان بها بعد النسبة الیها ای الی الوحدة والتعدد المقصد
الثالث فی اعتبارات الماهیة بالقیاس الی عوارضها التی ذکر حالها فی المقصد الاول وهی ثلثة نعتبره
الماهیة لوجود وتقیید تابعة لها واطلاقها بلا تقیید فیقول الماهیة اذا اخذت مع قید زائد علیها فیه مخلوطة
وبشرط شیء ووجودها فی الخارج مما لا مریة فیه فان وجود الاشخاص فی الخارج بین لا سترة به ای عبارة
عن الماهیة الکلیة والتشخص فالماهیة المخلوطة موجودة قطعا وفیه بحث وهو ان التشخص هل هو مرکب فی
الخارج من الماهیة والتشخص او هو مرکب منهما فی الذهن وسیرد علیک تحقیقه واذا الماهیة بشرط الخلو عن
اللواحق سمیت مجردة وبشرط لا وانها لا توجد فی الخارج والا لحقها الوجود الخارجی والتعین فلم تکن
مجردة عن جمیع اللواحق کما فرضنا هف وهل توجد المجردة فی الذهن عند القائل بالوجود الذهنی قیل لا توجد
لان وجودها فی الذهن من العوارض واللواحق فلا تکون مجردة عن جمیعها کالموجود الخارجی وقیل
توجد لان الذهن یمکنه تصور کل شیء حتی عدم نفسه ولا حجر فی التصورات اصلا فلا یمتنع ان یعقل الذهن
الماهیة المجردة عن جمیع اللواحق الخارجیة والذهنیة بان یعتبرها معراة عنها ویلاحظها کذلک وان کانت
بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا یری انه یمکنه الحکم علی المجردة مطلقا باستحالة الوجود فی الخارج
ولا حکم علی شیء الا بعد تصوره ویقرب من هذا قیل ان المعدوم مطلقا ای خارجا وذهنا قد یتصور ویحکم
انما الوجود الذهنی فیکون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده فی الذهن وقسیما له باعتبار ذاته
ومفهومه فکذلک اذا تصورت المجردة مطلقا کانت من حیث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلة للمخلوطة
ومن حیث وجودها فی الذهن یکون قسما من المخلوطة ومحکوما علیها وکذا الکلام فی المجهول
مطلقا فانه باعتبار حصوله فی الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما
ومن حیث اتصافه بهذا الوصف وضعا قسیم له وقیل ان شرط تجردها عن الامور واللواحق الخارجیة
وجدت فی الذهن بلا اشتباه وان شرط تجردها مطلقا ای من العوارض الخارجیة والذهنیة معا
فلا توجد فیه لان الوجود الذهنی من العوارض کما مر وفیه نظر فان کونه ای کون الشیء موجودا فی الذهن

لیس من العوارض الذهنیة او فی العوارض الذهنیة ما یجعله الذهن قیدا فیه ای فی الشیء بان یعتبر
الذهن کذلک الشیء عارضا ویلاحظه وهذا الذی فرضناه موجودا فی الذهن عرض له فی نفس الامر
کونه فی الذهن من غیر ان یعتبر الذهن عارضا له ویلاحظ معه [illegible] وضوح الحق فی ان مفهوم
العوارض الذهنیة ماذا فلا یمکنک ان تسمیها ای الامور العارضة للشیء بحسب نفس الامر حال کونه
موجودا فی الذهن باللواحق الذهنیة بناء علی ان المراد بها ما یلحق الماهیة عند قیامها بالذهن وان
کانت عارضة لها فی نفس الامر لا ما یجعلها الذهن قیدا فیها واعتبر عروضه لها واذا اخذت الماهیة من حیث
ے ے مع قطع النظر عن المقارنة للعوارض والتجرد عنها سمیت مطلقة وبلا شرط وهذه اعم من الاولیین
فقد وجدت فی الخارج احدی قسمیها وے المخلوطة ووجود الاخص فی الخارج مستلزم لوجود الاعم فیه
فتکون ے ای المطلقة ایضا موجودة فیه وذلک خطا اذ کان الترکیب الانضمامی خارجیا کما اشرنا الیه

المقصد الثانی قال افلاطون الماهیة المجردة موجودة فانه یوجد من کل نوع فرد مجرد عن جمیع
العوارض ازلی ابدی لا یتطرق الیه فساد اصلا قابل للمتقابلات واحتج علیه بان الانسان قابل للمتقابلات
والا لم یعرض له فیکون فی نفسه مجردا عن الکل لان ما یکون معروضا لبعضها یستحیل ان یکون قابلا لما
تقابله وانت قد علمت ان المجرد لا وجود له فی الخارج بل یمتنع ان یکون موجودا فیه فهذا المدعی باطل قطعا
وعلمت ان القابل للمتقابلات الماهیة من حیث ے ے فانها فی حد ذاتها قابلة للاتصاف بکل واحد
منها بدلا عن الآخر فالماهیة الانسانیة المطلقة ے المقارنة للتشخصات المتقابلة واما وجود فرد من
الماهیة الانسانیة یکون ذلک الفرد قابلا لزید وعمرو ای لتشخصیهما کما یدل علیه کلامه فضروری البطلان
لاستحالة ان یکون الواحد المعین متصفا بالصفات المتقابلة فی زمان واحد وکذا ان اراد بوجود
الماهیة المقیدة بقید التجرد فان اقتران المجرد بالعوارض الذی اعتبر تجرده عنها ضروری البطلان ایضا فظهر
ان دلیله غیر واف بما ادعاه وهذا الذی ذکرناه انما یرد علیه ان حمل کلامه علی ما هو الظاهر المنقول عنه
وان عنی به معنی آخر مثل ما اوله به بعض المتاخرین وهو صاحب الاشراق من ان لکل نوع من الافلاک
والکواکب والبسائط العنصریة ومرکباتها امرا من عالم المعقول مجردا عن المادة قائما بذاته مدبرا
ای مدبر ذلک النوع ویعتنی به ویفیض علیه کمالاته ویعتنی به اعتناء عظیما شاملا لجمیع افراده وهو الذی یسمیه
ذلک البعض رب النوع ویعبر عنه فی لسان الشرع کما ورد فی الحدیث بملک الجبال وملک البحار
وملک الامطار ونحوها فذلک بحث آخر لا تعلق له بهذا المقام

المقصد الرابع الماهیة اما بسیطة
لا یلتئم من عدة امور یجتمع او مرکبة یقابلها فهی التی تلتئم من عدة امور مجتمعة وهی المرکب الا البسیطة
اذ لا بد ان یکون فی المرکب امور کل واحد منها حقیقة واحدة والا کان مرکبا من امور لا نهایة لها لا لاحق

واحدة بل مراتبها غیر متناهیة ومع ذلک فلا بد من وجود البسیط فیه لان العدد ای المتعدد یحصل
ولو کان غیر متناه فیه الواحد الذی لا تعدد فیه بالفعل ضرورة لان الواحد مبدأ المتعدد کما ان الوحدة
مبدأ العدد وکل [illegible] من غیر ان توجد فیه وحدات کذلک یمتنع ان یوجد متعدد
لا یکون فیه آحاد ای امور غیر منقسمة بالفعل سواء کانت قابلة للانقسام ولا ولکنها غیر قابلة بالقیاس
الی العقل بان یکون بالقیاس الی الخارج اخری فالاقسام اربعة بسیط عقلی لا یلتئم فی العقل من امور عدة
یجتمع فیه کالاجناس العالیة والفصول البسیطة وبسیط خارجی لا یلتئم من امور کذلک فی الخارج کالمفارقات
من العقول والنفوس فانها بسیطة فی الخارج وان کانت مرکبة فی العقل ومرکب عقلی یلتئم من امور فی
العقل [illegible] ومرکب خارجی یلتئم من اجزاء متمایزة فی الخارج کالبیت والمرکب العقلی لم یثبت
[illegible] آخر سوی ما ذکر وهو یعقل بالاشیاء واذا کان فی زمان متناه فلا یکون الماهیة
المعقولة معقولة وهذا انما تم فی الماهیات المعقولة بالکنه

المقصد الخامس فی تقسیم الاجزاء للماهیة
المرکبة وهو من وجهین الاول ان صدق بعضها علی بعض فمتداخلة سواء کانت متساویة او غیر
متساویة والاقسام والمشهور ان المتداخلة ما یکون بعضها اعم من بعض فلا یتناول المتساویة ومنها
من جعلها قسما ثالثا والاظهر فی العبارة ان یقسم الاجزاء الی متساویة ومتباینة ثم یقسم المتساویة الی
متداخلة ومتساویة اما المتداخلة فان صدق کل منهما علی افراد الآخر فهما متساویان کالحساس و
المتحرک بالارادة واذا اعتبر ماهیة مرکبة منهما والا ای وان لم یصدق کل منهما علی کل افراد الآخر مع انهما
متصادقان فی الجملة فبینهما لا محالة عموم وخصوص اما مطلقا او من وجه اما ان یقوم العام للخاص وهذا انما یمکن
فی الماهیات الاعتباریة نحو الجسم الابیض فان العقل یعتبر منهما ماهیة واحدة اولا یقوم العام
الخاص بل یکون الامر بالعکس نحو الحیوان الناطق فان الناطق لکونه فصلا هو المقوم للحیوان الذی
هو جنس کذا الجوهر الموجود واکثر الموجود مثلا فان کلا منهما اعم الموجود وصفه للاخص علی عکس
الجسم الابیض ولا شک ان الصفة متقومة بالموصوف مطلقا واما الناطق فلیس وصفا للحیوان
بل هو جار مجراه واما من وجه فقسم تقوم اما مطلق نحو الحیوان الابیض فانه ماهیة اعتباریة لان الماهیة
الحقیقیة یمتنع ان یکون من اجزائها عموم من وجه واما المتباینة فاما ان یعتبر الشیء مع علته من علله
الاربع او مع معلوله او مع ما لیس علة ولا معلولا بالقیاس الیه فان اعتبر ترکب الشیء مع علته یستلزم
ترکب الشیء الذی هو تلک العلة مع معلوله فی التعلیم فذلک قلت معنی ترکب الشیء مع علته ان یعتبر ذلک
الشیء من حیث عرض له الاضافة الی تلک العلة ومعنی ترکب الشیء مع معلوله ان یعتبر ذلک الشیء من
حیث عرضت له الاضافة الی ذلک المعلول فلا استدراک اصلا والاول وهو المعتبر بالقیاس

العلة اما معتبر مع الفاعل كخلو العطاء فانه اسم لمادة اعتبرت اضافتها الى الفاعل او مع القابل كخلو
الفطوسة وهي التقعر الذي في الانف فقد اعتبر فيها الشيء بالاضافة الى قابله او مع الصورة كخلو الافطس
وهو الانف الذي فيه تقعر وهو يجري مجرى الصورة من الانف او مع الغاية كخلو الخاتم فانه حلقة تزين بها
الاصبع وذلك التزين هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة والثاني هو المعتبر بالنسبة الى المعلول كخلو الخالق
والرازق والثالث كما عبر فيه الشيء حلوله والرابع هو الذي اعتبر مع ما ليس علة ولا معلولا والثاني اما
ان يكون اجزاؤه العشرة وهي الوحدات المتوافقة الحقيقة او متخالفة في الماهية وهي اما متمايزة عقلا
لا حسا كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان اجزاءه متخالفة متمايزة في العقل دون الحس وكالعدالة
المركبة من الحكمة والعفة والشجاعة او خارجا اي حسا كاعضاء البدن وعلى هذا في قولك الانسان
المركب من النفس والبدن نظر فان النفس الناطقة والبدن لا تمايزان حسا وان اريد بالخارج ما يقابل
الذهن كانت الهيولى والصورة من الاجزاء الخارجية دون العقلية وكذا الخلقة المركبة من اللون
والشكل المتمايزين في الحس فان الهيئات الشكلية محسوسة تبعا وكذا البلقة المركبة من السواد
والبياض المحسوسين بالذات والقسم الثاني انما اي الاجزاء اما وجودية باسرها بمعنى ان لا يكون في
مفهوماتها سلب اولا يكون كذلك والقسم الاول اما حقيقية اي غير اضافية كما مر من الجسم المركب من
الهيولى والصورة والانسان المركب تركيبا اعتباريا من الروح والجسد او اضافية كخلو الاقرب فان
مفهومه مركب من القرب والزيادة فيه وكلاهما اضافيان او ممتزجة من الحقيقية والاضافية كخلو
السرير فانه مركب من القطع الخشبية وهي موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتبار
تحصل السريرية وانه امر نسبي لا يستقل بالمعقولية والثاني وهو ما لا يكون باسرها وجودية كخلو العدم
فانه موجود لا اول له فقد تركب مفهومه من وجودي وعدمي ولم يتعرض لما هو عدمي محض لانه غير
معقول فان العدمات لا يعقل الا مضافة الى الوجودات فيكون المعنى الوجودي ملحوظا هناك
قطعا واعلم ان هذه الاقسام المذكورة في هذين التقسيمين انما هي في الماهية على الاطلاق اعم
من ان يكون ماهية حقيقية او اعتبارية واما اذا اعتبر الماهية الحقيقية فلا يكون اجزاؤها الا
موجودة فيكون وجودية قطعا فلا ساغ فيها التقسيم الثاني باعتبار الوجودية والعدمية ولا
باعتبار الحقيقة والاضافة اذا لم يجعل الاضافات من الموجودات الخارجية والنسبة بينها اي
بين اجزاء الماهية الحقيقية قد يمتنع على بعض الوجوه المذكورة في التقسيم الاول كالعموم من
وجه على المشهور وكالمساواة على ما قيل من امتناع تركب الماهية الحقيقية لواحدة وحدة حقيقية
من امرين متساويين المقصد السادس الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا

فيه مذاهب ثلاثة الاول انها غير مجعولة مطلقا سواء كانت بسيطة او مركبة اذ لو كانت الانسانية
مثلا بجعل جاعل لم يكن الانسان انسانا عند عدم جعل الجاعل السابق لان ما يكون اثر الجعل يرتفع
بارتفاعه قطعا وسلب الشيء عن نفسه محال بديهة والجواب لا نم استحالته فان المعدوم في
الخارج دائما مسلوب عن نفسه واما قادا ارتفع الجعل في وقت او دائما ارتفعت الانسانية
كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية في الخارج ويكون صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع
في الخارج وليس ذلك بمحال انما المحال هو الايجاب المعدول وحاصله ان عند عدمه اي عدم جعل الجاعل
يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج راسا وبالكلية فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق سلب
جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج ولا انها تتقرر في الخارج مع كون الانسان غير
انسان فيلزم صدق كون الانسان لا انسانا والمحال هو هذا الثاني الذي هو الايجاب المعدول والاول الذي
هو نقول به السلب هو المذهب الثاني انها مجعولة مطلقا اي في الجملة اذ لو لم تكن الماهية اي شيء
من الماهيات مجعولة اصلا ارتفع المجعولية مطلقا اي بالكلية لان ما فرض كونه مجعولا من وجود
او موصوفية الماهية به اي بالوجود فهو ايضا ماهية في نفسه والمقدر ان لا شيء من الماهيات
بمجعولة فلا يكون حينئذ ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود مجعولة بجعل الجاعل فيلزم استغناء
الممكن عن المؤثر وذلك محال لا يقول به عاقل هذا ما تقتضيه تقرير الكتاب ههنا والمشهور كما
اورده المصنف في تحرير المسئلة ان احد المذاهب هو ان الماهيات كلها مجعولة اما البسيطة
فلانها ممكنة والممكن محتاج لذاته الى فاعل واما المركبة فلذلك ايضا ولان اجزاءها البسيطة
مجعولة والجواب ان المجعول هو الوجود الخاص اي هويته لا ماهية الوجود فلا يلزم من رفع
المجعولية عن الماهيات باسرها ارتفاع المجعولية راسا واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر المذهب
الثالث الماهية المركبة مجعولة بخلاف الماهية البسيطة لان شرط المجعولية الامكان وذلك لان
المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان لانه لا عرض للبسيط فانه نسبة
بل كيفية عارضة لنسبة لا يتصور الا بين شيئين والبسيط لا شيئين فيه فلا يتصور عروضه له وقد
اعترض عليه بانه لو صح ما ذكرتم لم تكن المركبات ايضا مجعولة لانه اذا لم تكن البسائط مجعولة
لم تكن المركبات مجعولة اذ ليس المركب الا مجموع البسائط كما مر في مباحث التعريف فاذا لم
يكن شيء من اجزائه حتى الجزء الصوري مجعولا لم يكن المركب ايضا مجعولا وانه يفضي الى نفي المجعولية
بالكلية وانتم لا تقولون به لا يقال في دفع هذا الاعتراض المجعول انضمامها اي انضمام بسائط
المركب بعضها الى بعض او وجودها اي وجود الماهية المركبة منها فلا يلزم مما ذكرنا ارتفاع المجعولية

عن الماهيات بتمامها لانا نقول ارتفاع المجعولية يقتضي استغناء الممكن عن الفاعل المؤثر المذهب الثالث
ان الماهية المركبة مجعولة بخلاف الماهية البسيطة لان شرط المجعولية الامكان وذلك لان المجعولية فرع الاحتياج
الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان واذ لا امكان لا عرض للبسيط فانه نسبة بل كيفية عارضة
لنسبة لا يتصور الا بين شيئين والبسيط لا شيئين فيه فلا يتصور عروضه له وقد اعترض عليه بانه لو
صح ما ذكرتم لم تكن المركبات ايضا مجعولة لانه اذا لم تكن البسائط مجعولة لم تكن المركبات مجعولة اذ
ليس المركب الا مجموع البسائط كما صرح في مباحث التعريف فاذا لم يكن شيء من اجزائه حتى الجزء
الصوري مجعولا لم يكن المركب ايضا مجعولا وانه يفضي الى نفي المجعولية بالكلية وانتم لا تقولون به لا يقال
في دفع هذا الاعتراض المجعول انضمامها اي انضمام بسائط المركب بعضها الى بعض او وجودها اي وجود
الماهية المركبة منها فلا يلزم مما ذكرناه ارتفاع المجعولية بالكلية لانا نقول وذلك الذي ذكرتموه من
الانضمام او الوجود ايضا ماهية فهي اما بسيطة فلا يكون مجعولة على ذلك التقدير او مركبة فيعود
الكلام فيه وفي اجزائه البسيطة حتى يظهر ارتفاع المجعولية مطلقا والاعتراض المذكور معارضة
والحل هو ان البسيط له ماهية ووجود فلعل الامكان يعرض لماهية البسيط بالنسبة الى الوجود
والامكان يقتضي شيئين لا جزئين حتى يستحيل عروضه للبسيط واعلم ان هذه المسئلة من المداحض
التي زلت فيها اقدام الاذهان وانا نريد ان نثبت اقدامك في هذه المسئلة باشارة خفيفة الى
تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب والحق لا يحتجب عن طالبه بعد ذلك التحرير فنقول الحكماء قسموا
الوجود الى ذهني وخارجي وجعلوا الماهية الممكنة قابلة لهما ورفعها اي العوارض اي الامور التي
تعرض لتلك الماهية ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي اي مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية
وعن وجودها الذهني ايضا اولا مدخل في ذلك اللحوق لخصوصية شيء من الموجودين بل المطلق الوجود
فانها وجدت الماهية كانت متصفة به وذلك كالزوجية للاربعة فانها لازمة لماهية الاربعة وعارضة
لها سواء وجدت الاربعة في الخارج او في الذهن فلو فرض اربعة موجودة باحد الوجودين غير
زوج لم يكن اربعة فيلزم التناقض وكذلك الحال في تساوي الزوايا الثلث لقائمتين فانه لازم
لماهية المثلث وان لم يكن ثبوت لها كالزوجية للاربعة فلو تصور مثلث غير مساوي
الزوايا لقائمتين لم يكن مثلثا وقسم آخر يلحق الوجود اي الهويات الخارجية لا الماهية من حيث
هي هي كالتناهي والحدوث للجسم فانه اي كونها ذكر لا يلزم ماهيته اي ماهية الجسم من حيث هي
بل وجوده الخارجي فان من تصور جسما قديما او غير متناه لم يكن ذلك التصور متناقضا في نفسه
ولا يتصور الجسم غير جسم كما لزم ذلك في تصور اربعة غير زوج وقسم ثالث يلحق الماهية باعتبار

وجودها في الذهن ويكون لخصوصية هذا الوجود مدخل في عروضه للماهية فلا يحاذي بها
امر في الخارج وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية
العارضة للاشياء الموجودة في الذهن وليس في الخارج ما يطابقها فنقول القائلون بان الماهيات
غير مجعولة على ان المجعولية انما يلحق الهوية لا الماهية اذ هي من عوارض الوجود الخارجي لا من
عوارض الماهية من حيث هي فلو تصور مثلا انسان غير مجعول لم يكن ذلك التصور لا انسانا
حتى يلزم التناقض واراد الذين قالوا ان ليس بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل الموجد فهذا كلام
حق لا ارتياب فيه لان الاحتياج من لوازم الوجود دون الماهية وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية
الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزءا مقوما انها اي المجعولية بهذا المعنى
يلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها
يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو قطعا فانما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج
الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركتا في الاحتياج
اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيطة انه ليس فيه شيئان ان الاحتياج
العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة
وهذا ايضا كلام صواب لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهية مجعولة مطلقا سواء كانت مركبة او
بسيطة وقد ارادوا بعروض المجعولية لها في الجملة اي ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان
يكون عروضه لنفس الماهية او لوجودها واعم من ان يكون الى الفاعل الموجد او الجزء المقوم وهذا
ايضا كلام صدق لا شك فيه وان عاقلا غفل عن ان هذه المسئلة اي واعلم ان عاقلا لم يقل
بان الماهية الممكنة مستغنية في تقررها وثبوتها في الخارج عن الفاعل الموجد كما يتبادر الى الوهم
من قولهم الماهية غير مجعولة الا ما ينسب الى المعتزلة من ان المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة
في انفسها من غير تأثير للفاعل فيها وانما تأثيره في اتصافها بالوجود هذا تقرير ما حرره المصنف
وفيه بعد لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي
او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما
ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني
فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت
متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به هنا او غيرهن وان فسر المجعولية بانها الاحتياج
الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ما قاله الامام

الجاري من ان معنى مجعولية الماهية بجعل مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل
من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في حد
انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل وتاثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها
لم يعقل هناك جعل اولا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة
تلك الاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل اثره في الماهية باعتبار
الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ
مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج
وان لم يجعل اتصافه به موجودا متاصلا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا
في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة
بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بيناه آنفا انه لكن الذي
لا توهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا او باثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه
ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين فالعرف بطلانه لان
المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا فان
ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض
اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية
بحسب الوجود والجاعلية [illegible] ونافي المجعولية بحسب الماهية ويمتازان بان المركب مجعول في حد
ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا اختصاصا بلا مرية السابع
المركب اما ذات ان كان قائما بنفسه واما صفة ان كان قائما بغيره والاول يقوم بعض اجزائه
ببعض آخر منها والا وان لم يقم بعض اجزائه ببعض استغنى كل عن الآخر فلم يحصل منها ماهية متحدة
وحدة حقيقية لما سيأتي في المقصد التاسع من انه لا بد من حاجة بعض الاجزاء الى البعض وعلى
هذا المقصد ان يوجه بان التاسع على ان حاجة بعضها الى البعض لا يجب ان يكون بقيامه به لجواز ان
يكون احتياجه اليه بوجه آخر ولا بد في الاول ايضا من ان يكون بعض اجزائه قائما بنفسه والا
لم يكن المركب قائما بنفسه والمقدر خلافه والثاني اي المركب الذي هو صفة تقوم ثلاث صور لان المركب
واجزائه فاما ان يقوم اجزاؤه كلها بذلك الثالث ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرطا لقيام
البعض الآخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا حقيقيا لا اعتباريا او يقوم جزء منه بذلك الثالث
ابتداء ويقوم الجزء الآخر منه بالجزء القائم به فيكون قيامه اي قيام الجزء الآخر بالثالث بالواسطة

اي في الجزء المقام بالابتداء **المقصد** الثامن انما يحكم بكون الماهية مركبة من اجزاء كالحيوان كانت
اجناسها وفصولها او غيرها اذا علم ان هناك لغيرها ذاتي اي امر خارج عنها ومخالفة لذلك الغير في
[illegible] بالمعنى المذكور او علم بالضرورة [illegible] الاشتراك [illegible] الاعتبار وما لم يكن شيء منها جاريا
[illegible] كانت مركبة منهما لا بان تشتركا اي يحكم على الماهية بكونها مركبة بان تشارك غيرها في ذاتي و
تخالفه في ذاتي لا بان تشاركا في ذاتي وتخالفا بعارض ثبوتي او سلب اي عارض سلبي لجواز كونه
اي كون ذلك الذاتية اعني ما ليس بعرض عام ماهيتها كافراد البسيط الذي هو طبيعي نوعية لها ان
افراد وتختلف بالصفات التي امور عارضة مع ان الماهية واحدة لا تركيب فيها وكذلك
الوجود يشارك الماهيات الموجودة في الثبوت ويمتاز عنها بقيد سلبي هو انه ليس بمعروض للثبوت
للماهية امر زائد وليس يلزم من ذلك تركب الوجود ولا بان تختلفا في ذاتي مع الاشتراك
في عارض ثبوتي او سلبي فان هذا ايضا لا يقتضي التركيب اذ البسيطان قد يشتركان في صفة ثبوتية
او سلبية ويتمايزان بتمام الحقيقة ولا تركيب في شيء منهما واعلم ان المشتركين في ذاتي اذا اختلفا في
لوازم الماهية دل ذلك على التركيب لان اللازم المذكور المستند لا الى الماهية لا يستند لا الى الاشتراك
والا كان مشتركا بل لا بد ان يستند الى امر آخر معتبر في الماهية غير مشترك فيلزم التركيب فهذا الحكم
مستثنى عن قوله لا بان يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض او سلب ولعل الاشتراك في عارض ثبوتي
او سلبي والاختلاف في عارض آخر ثبوتي او سلبي فقط انه لا يقتضي تركيبا اصلا **المقصد**
التاسع لا بد في تركيب الماهية الحقيقية من حاجة الاجزاء بعضها الى البعض اذ لو استغنى كل من
الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا
هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح واورد العسكر فانه مركب من الآحاد مع استغناء كل منها
عن الآخر والمعجون فانه مركب من المفردات مع ان كل مفرد منها مستغن عما عداه فانتقض
ذلك الحكم الكلي واجيب عنه بان الجزء الصوري منهما وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للآحاد
كلها وللمفردات بأسرها محتاج الى الجزء المادي الذي هو الآحاد والمفردات وهو ضعيف
لان مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضة للانسان والحجر الموضوع بجنبه فلو كان احتياجها كافيا
لكان المركب منهما ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة والاولى في الجواب ان يقال اما المعجون
فلا بد فيه من المزاج بمعنى الصورة المعجونية جزء من المعجون وتحتاج الى الاجزاء الآخر لحلوله
فيها وكونه ما ذكرناه قول الامام الرازي في المباحث المشرقية واما الجزء الآخر هو الصورة المعجونية
التي هي مبدأ الآثار الصادرة عنه فهي محتاجة الى الجزء الاول الذي هو مجموع المفردات وعلى هذا انطبق الكلام

وان حمل المزاج على معناه الحقيقي وجعل جزءا من المعجون محتاجا اليها في الاجزاء لزم تركب الجوهر الذي
هو المعجون من جوهر وعرض وجوزه بعضهم كما يركب السرير من جوهر هو القطع الخشبية وعرض هو الهيئة المخصوصة
او الهيئة المعروضة عليها قال والمحال تركب الجوهر من عرض قائم به فانه متأخر عنه فلا يكون جزءا منه دون تركبه
من جوهر آخر وعرض يقوم بذلك الجوهر الآخر لان التلازم في الاحتياج بين الجزئين على الآخر ثم يستحيل ان يكون
العرض جزءا محمولا للجوهر قابل واما العسكر فانه عبارة عن مجموع الآحاد فقط وهو موجود لا بماهية الا بماهية
وحدتها اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية الوحدة ولا فرق بين العسكر والمركب من الانسان والحجر في ان
المركب منهما عين الآحاد بأسرها وفي انه يترتب على الكل منهما ما لا يترتب على كل واحد من اجزائه وفي انه يمكن ان
يعتبر هناك هيئة اجتماعية باعتبارها يعرض للامور المتعددة وحدة اعتبارية الا ان تلك الهيئة اذا اعتبرت
وجعلت جزءا من العسكر مثلا لم يكن العسكر امرا موجودا في الخارج لان ما جزؤه عدم فهو عدم قطعا وذلك
مما لا يقول به عاقل ثم انه يجب ان يكون الحاجة بين الاجزاء اما من جانب واحد او من الجانبين بحيث
لا يستلزم الدور وذلك اعني استلزامها الدور بان تحتاج كل جزء الى الآخر من جهة واحدة واما احتياج
كل جزء الى الآخر من جهتين فجائز لا دور فيه كما تحتاج الهيولى الى الصورة من وجه وهو بقاء
الهيولى الى الصورة من وجه وهو تقوم الهيولى بالصورة وتحتاج الصورة الى الهيولى من وجه
آخر وهو احتياجها في تشخصها الى الهيولى وستأتي ذلك في موقف الجواهر **المقصد** العاشر قال الحكماء
قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى البعض في الماهية الواحدة وحدة حقيقية ولا شك ان الماهية
المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك فلا بد ان يكون بينهما حاجة فاحدهما علة للآخر وليس
الجنس علة للفصل الا لاستلزمه وكان الجنس منحصرا في نوع واحد او نقول كانت الفصول المتقابلة لازمة
لشيء واحد وكلاهما باطل فالفصل علة للجنس وهو المطلوب واجيب عنه بان المحتاج اليه هو العلة الناقصة وانها
غير مستلزمة لمعلولها فان اردت بالعلة العلة التامة بمعنى كون احدهما علة للآخر والحاجة التي تجب
ثبوتها بين الاجزاء لا تستلزمه اي كون احدهما علة تامة للآخر وهو ظاهر وان اردت بالعلة العلة الناقصة
فلعل الجنس علة ناقصة للفصل ولا يجب استلزامها لمعلولها انما المستلزم للمعلول هو العلة التامة فلا
يلزم انحصار الجنس في نوع واحد ولا يكون الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وفي عبارة الجواب استدراك
او يمكن ان يقال ان اردت بالعلة التامة الخ ثم ان المتبادر مما نقله عن الحكماء [illegible] هو ان الفصل
علة لوجود الجنس في الخارج وذلك مخالف لقواعدهم انما المطابق لها ما ذكره بقوله قال الحكماء
الجنس امر مبهم في العقل يصلح ان يكون انواعا كثيرة هو عين كل واحد منها بحسب الوجود وليس هو محصلا
مطابقا لماهية نوع منها بتمامها وانما يتحصل بالفصل فانه اذا انضم الفصل اليه صار متعينا ومتحصلا

ان الفصل علة لتحصله في العقل اي لجعله مطابقا لتمام ماهية النوع ويزيل ابهامه اي يعينه لنوع
واحد من تلك الانواع التي كان صالحا لكل واحد منها لتحصله وتعينه في الذهن لا انه علة خارجية
لوجوده او ليس لتحصيل وجوده مغاير لوجود الفصل في الخارج حتى يتصور فيها [illegible] وليس الفصل ايضا
علة لوجود الجنس في الذهن والا لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول وهذا الذي ذكرناه من
كون الفصل علة لتحصيل الجنس وزوال ابهامه في العقل بين لا حاجة به الى دليل اخترعه المتأخرون لهم
فانه ليس المقدار مثلا امرا معينا متمايزا في الخارج يعرض به تارة كونه خطا اي الفصل الخطي
يعني مشاركا فيه في المقدارية وتارة كونه سطحا وتارة كونه جسما تعليميا بل المقدار بخصوص هو في نفسه
الخط ليس ذلك للمقدار الا الخط من غير ان يكون هناك شيئان يجتمعان في الخارج فيحصل منهما
الخط ومقدار آخر هو السطح ليس الا السطح ومقدار ثالث هو الجسم التعليمي ليس الا هو المقدار امر مبهم في
العقل يحتمل كل واحد من الانواع المندرجة تحته ولا يطابق تمام ماهية شيء منها بل يحتاج في تحصله و
مطابقته لتمام الماهية الموجودة في الخارج لان يكون احدها بل احدها اي لا ان يعرض به فصل واحد
منها لتقرره وتحصله فما لم يعرض به في العقل فصل من تلك الفصول لم يحصل له الصورة الخطية المطابقة
لماهية الخط الموجود في الخارج ولا الصورة السطحية ولا الصورة الجسمية ويعرف من هذا الذي صورناه
في المقدار وانواعه انه ليس بين الجنس والفصل تمايز في الخارج بان يكون للجنس وجود فيه وللفصل
وجود آخر بل هما متحدان بحسب الخارج وجودا وجعلا كيف ولو كانا متمايزين بالوجود في الخارج
لا يمكن حمل احدهما على الآخر بهو هو وان كان بينهما اي اتصال فرضت كالملازمة والحلول في الهيولى
والصورة ولنزده زيادة تحقيق فنقول العام له مفهوم غير مفهوم الخاص ويحصل مفهوم العام بالخاص
كما حققه فيكون له اي لكل واحد من العام والخاص صورة عقلية مغايرة لصورة الآخر ولكن هويتهما
في الخارج واحدة فلا تمايز بينهما في الخارج بل في الذهن فقط فزيد هو الانسان وهو الحيوان وهو
الناطق ولا تعدد في الخارج بان يكون الحيوان موجودا في الخارج وينضم اليه موجود آخر هو الناطق
فيحصل منهما ماهية الانسان ثم ينضم لهذه الماهية موجود هو التشخص المخصوص فيحصل منهما زيد
اذ لو كان هناك تعدد خارجي لم يتصور حمل هذه الاشياء بعضها على بعض بالمواطاة فاذا اخذنا
الحيوان مثلا من حيث انه هو الناطق اي من حيث انه متحصل قد دخل فيه من هذه الحيثية ما من شأنه
ان يحصله كالناطق مثلا كان هو الانسان اذ لا معنى للانسان الا حيوان دخل في طبيعته الناطق
واذا اخذناه من حيث هو مفهوم غيره اي غير الناطق منضم اليه اي الى الناطق حصلت منهما
ماهية مركبة هي غيرهما كان كل واحد منهما جزءا لها اي لتلك الماهية ولهذا الاعتبار لا يحمل شيء منهما على

الآخر ولا على الماهية المركبة منهما واذا اخذناه من حيث هو هو من غير اعتبار انه الناطق او بوجه كما اخذناه
اولا او غيره بوجه كما اخذناه ثانيا فهو المحمول على الانسان والحاصل ان لاجزاء الماهية بحسب العقل
دون الخارج ثلاث اعتبارات فان الصورة العقلية قد تؤخذ تارة بشرط لا شيء اى بشرط ان لا تنضم اليها صورة
اخرى فتطابق امرا واحدا فلا يلاحظ معها ما يتحد بها كالحيوان والناطق اى ماخوذين من
حيث انهما يطابقان الماهية الانسانية فالجنس الماخوذ بهذا الاعتبار هو عين النوع وكذا الفصل
وتؤخذ تارة بشرط شيء اى بشرط انضمام صورة على حدة بحيث اذا انضمت لا صورة اخرى كانتا متغايرتين
وقد تركب منهما ماهية ثالثة كالحيوان والناطق اذا اعتبرا موجودين متغايرين في العقل وقد ركب منهما
ماهية الانسان وكل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار جزء ومادة للنوع فلا يحمل بعضها على الجنس وقد
تؤخذ لا بشرط شيء فيكون لا جنسان اذ يمكن ان يعتبر التغاير بينهما وبين ما يقارنها وان يعتبر الاتحاد كما يجب
المطابقة لماهية واحدة وهذا هو الذاتي المحمول ومعنى حمله اى حمل الحيوان مثلا عليه اى على الانسان ان
هذين المفهومين المتغايرين في العقل هويتهما الخارجية او الوهمية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل
الشيء على نفسه يعني قد اندفع بما حققناه من معنى الحمل ما يقال من ان المحمول ان كان غير الموضوع يلزم من
الحمل بالمواطاة الحكم بوحدة الاثنين وان كان عينه يلزم حمل الشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك
حمل حقيقي وهذا المقام يستدعي مزيد بسط في الكلام ليتضح به المرام وهو ان يقال لا اشكال في تركب
الماهية من الاجزاء الخارجية التي لا يحمل عليها مواطاة انما الاشكال في تركبها من الاجزاء المحمولة عليها
المتصادقة بعضها على بعض ولذلك كثرت فيه الاوهام واختلفت المذاهب وبه ضبطها ان يقال الماهية
الانسان مثلا يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان وكالماشي والكاتب والضاحك
الى غير ذلك وليس جميع هذه المفهومات لا الماهية الانسانية على السوية بل بعضها خارجة عنها عارضة
لها كالماشي واخواته وبعضها ليست كذلك كالجوهر واخواته ثم ان هذه المفهومات التي ليست خارجة عنها
لا شك انها متغايرة في الذهن بحسب انفسها ووجوداتها فيه ايضا فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما
ان تكون صور الشيء واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه او تكون صور الاشياء متعددة متغايرة
الماهية وعلى التقدير الثاني اما ان تكون تلك الماهيات المتعددة موجودة بوجودات متعددة
او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد عليها وقد ذهب الى كل واحد منها طائفة الاحتمال
الاول ان تكون تلك الصور لشيء واحد هو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع منه باعتبارات شتى هذه
الصور المتخالفة كما مر وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا
وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينها الا في الذهن وهو المختار عند المحققين
ا

كما مر في الكتاب ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور
مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك الاحتمال الثاني ان تكون تلك الصور
لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة
على المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الماهيات
لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود
اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثالث ان تكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة
وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة
بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع حملها على المركب منها وكذا حمل بعضها على بعض فان المتغايرين
في الماهية والوجود وان فرض بينهما اى ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الآخر ويقال المجتمع
منهما هو هذا الواحد او ذاك الواحد يشهد بذلك بداهة العقل وبهذا يبطل ما يتمسك به هذا القائل من
ان لها اى للماهية وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها
على بعض ايضا واعلم ان معنى الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية انما يصح في الذاتيات
دون الامور العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولنا الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية
خارجية متحدة بهوية الانسان والا كان مفهومه موجودا خارجيا متاصلا كالانسان واذا اريد
تفسيره بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا يعني ان ما صدقا عليه ذات
واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لا شبهة فيه واعلم ايضا ان
الماهية المركبة من اجزاء خارجية اى غير محمولة عليها لا يجوز ان تكون مركبة من اجزاء محمولة وذلك
لانه اذا حصلت الاجزاء الخارجية باسرها في العقل فلا شك انه يحصل منه تلك الماهية المركبة بكنهها
ويكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما لها اذ لا معنى للتحديد التام الا تصور كنه الماهية
فلو كان لها اجزاء محمولة ايضا فان لم يشتمل على تلك الاجزاء لم يحصل منها صورة مطابقة للماهية
المفروضة لان الصورة المطابقة لها هي الملتئمة من تلك الاجزاء وان اشتملت عليها ايضا فان لم يشتمل
على امر زائد كانت هي تلك الاجزاء بعينها لا الاجزاء المحمولة وان اشتملت على امر زائد فذلك الزائد
ان دخل في الماهية كان حقيقتها قابلة للزيادة والنقصان وان لم يدخل فلا اعتبار به في الاجزاء
وبالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل فيلزم ان يكون للشيء الواحد حقيقتان مختلفتان
في العقل وانه محال فبطل ما قيل من ان تركب الماهية من اجزاء غير محمولة لا ينافي تركبها من اجزاء محمولة بل
كل مركب خارجي اذا اشتق من جزئه المشترك بينه وبين غيره كان ذلك المشتق جنسا له واذا اشتق

من جزئه المختص به كان فصلا له فكل مركب فانه مركب من الجنس والفصل وكيف لا يبطل والاشتقاق
يخرج الجزء عن الجزئية اذ لا بد ان يعتبر الجزء مع نسبة ما خارجة عن ماهية المركب فان النسبة بين
الجزء والكل خارجة عنهما قطعا والجزء الماخوذ مع الامر الخارج خارج وكيف يعقل ان المركب من اجزاء
غير محمولة لا يجوز ان يتركب من اجزاء محمولة وان المركب من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطا
في الخارج وقد فرعوا على علية الفصل كما هو المشهور فروعا اربعة الاول لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل
باعتبار نوعين اى لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جزءان احدهما جنس لها مشترك بينها وبين نوع
ما والآخر فصل لها مميز لها عن ذلك النوع ثم ينعكس الامر فيكون هذا الفصل جنسا لها مشتركا بينها
وبين نوع آخر وذلك الجنس فصلا لها مميزا عن النوع الآخر والا كان كل منهما علة للآخر وانه
محال واورد عليهم الحيوان فانه جنس للانسان مشترك بينه وبين الفرس مثلا والناطق فصل له
يميزه عن الفرس والناطق جنس له مشترك بينه وبين الملك والحيوان فصل له يميزه عن الملك فقد
انعكس الحال بين الجنس والفصل في الانسان بالقياس الى نوعي الملك والفرس واجابوا عنه
بان المراد بالناطق ان كان هو الجوهر الذي له النطق اى ادراك المعقولات فانه ليس مشتركا
بين الانسان والملك بل مختلفا بالماهية فيهما فلا يكون جنسا لهما وان كان المراد بالناطق هو
هذا العارض اعني مفهوم ماله قوة ادراك المعقولات لم يكن فصلا للانسان بل هو لازم من آثار
فصله الفرع الثاني الفصل القريب لا يتعدد فلا يكون لشيء واحد سواء كان نوعا اخيرا او لا فصلان
قريبان اى في مرتبة واحدة والا اجتمع على المعلول الواحد بالذات علتان مستقلتان قيد
الفصل بالقريب لان الفصل البعيد وكذا المطلق يجوز تعدده ويكون كل من الفصول المتعددة
علة للجنس الذي في مرتبته كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامي والنامي للجسم المطلق
وقابل الابعاد للجوهر واعتبر وحدة المعلول بالذات لانه اذا تعدد ذاته جاز توارد العلل عليه
كما في افراد نوع واحد تقع بعضها بعلة وبعضها بعلة اخرى واما مع وحدة الذات فلامتناع ان
يستغني بكل عن كل سواء كان الواحد بالذات شخصيا او نوعيا والا لم يكن بوحدة فان
طبيعة الجنس في النوع قبل اعتبار تعدد افراده ذات واحدة لا تعدد فيها وقيد العلة بالاستقلال
لان تعدد العلل الناقصة جائز فان قلت ليس الفصل وحده علة تامة للجنس لجواز ان يكون للجنس
اجزاء وان يكون هناك شرائط معتبرة قلت كل من الفصلين مع ما في الامور المعتبرة علة
مستقلة فيلزم توارد العلل المستقلة لا يقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان
لانا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها باقرب آثارها
واحدة
كالنطق

كالنطق لفصل الانسان ولا اشتباه في تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الآخر عبر بهما معا عن
فصل الحيوان وتحقيقه في ذلك اى في ان الفصل القريب لا يتعدد ان الفصل القريب هو تمام الجزء
المميز فلا يجوز تعدده والا لم يكن شيء منها وحده فصلا بل الفصل في تلك المرتبة هو مجموعها معا فاذا
تركب ماهية من امرين متساويين لم يكن احدهما فصلا بهذا المعنى ولو اريد بالفصل القريب الجزء المميز
للشيء عن جميع ما عداه لم يمتنع تعدده فان الماهية المركبة من الامور المتساوية يكون كل جزء منها
فصلا قريبا لها وبالجملة اذا جعل التمام المعتبر في الفصل القريب صفة للجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهة
واستغني عنه بالعلية وان جعل صفة للتمييز لم يمتنع تعدده في ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما له جنس
تفريعا على العلية الفرع الثالث لا يقوم فصل قريب الا نوعا واحدا والا وان لم يكن كذلك بل
يقوم نوعين في مرتبة واحدة فللبسيط اثران هما جنسا ذينك النوعين وهذا انما يتم اذا كان
الفصل القريب بسيطا فالاولى ان يقال فيتخلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين لا يوجد
في الآخر الفرع الرابع وهو فرع الفرع الثالث المتقدم انه اى الفصل القريب لا يقارن في
مرتبة واحدة الا جنسا واحدا اذ لو قارن جنسين في مرتبة واحدة لتقوم نوعين في مرتبة واحدة
لاستحالة ان يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة ح يلزم تخلف المعلول عن علته المستقلة
اياه سواء كانت علة تامة او جزءا اخيرا منها وقد يفرع الثالث على الرابع فيقال لما ثبت ان الفصل
القريب لا يقارن جنسين في مرتبة واحدة لاستلزامه التخلف وجب ان لا يقوم نوعين في مرتبة واحدة
والظاهر انه متى كان في الدليل بلا تفريع بينهما وكل ذلك اى جميع ما ذكر من الفروع ضعيف اذ لا
بناء له على ان الفصل علة للجنس في الخارج ويظهر حقيقته اى حقيقة كل ما ذكر وضعفه مما لخصناه
واوضحناه من تحقيق كلامهم في الجنس والفصل وعلية الفصل له فان قلت هل تتاتى هذه الفروع
على ما لخصته اولا قلت اما انعكاس الحال بين الجنس والفصل فلا منع منه على ما ذكره لجواز ان يكون مفهومان
في كل منهما ابهام من وجه فيتحصل بالآخر نعم يمتنع ذلك في الماهيات الحقيقية اذ لم يجز ان يكون بين
اجزائها عموم من وجه واما تعدد الفصل القريب فلا يجوز لان الواحد منهما ان يحصل به الجنس
فقد صار به نوعا وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون فصلا خارجا عنه لا فصلا مقوما
له وان لم يتحصل الجنس باحدهما بل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا هذا اذا كان للماهية
جنس فان المركب من المتساويين لا يتصور فيه ابهام وتحصيل فلا منع من تعدد الفصل القريب
فيه كما عرفت واما تقويم الفصل القريب لنوعين في مرتبة فيستلزم ان يكون بين الجنس و
الفصل عموم من وجه وقد مر بيان حاله واما مقارنته لجنسين في مرتبة واحدة فان كانت

نوعين لزم ذلك ايضا اعني ان يكون منه الجنس والفصل عموم من وجه وان كانت في نوع واحد لزم
ان يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة وذلك باطل لانه لا يحصل كل منهما بالفصل وحده
الا لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر فلا يكون جنسا له بل تحصيل كل منهما بالفصل والجنس الآخر و
لما كان كل منهما مبهما لم يكن ان يكون له دخل في تحصل الآخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون
يحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر فيلزم الدور **المقصد** الحادي عشر الماهية كالانسان
مثلا تقبل الشركة اي لا يمنع عن فرض اشتراكها وحملها على كثيرين دون التعين المخصوص كتعين زيد
مثلا فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين امور متعددة بالبديهة فهو غيرها وقد اختلف في التعين الذي هو
غير الماهية وباعتباره معها امتنع فرض اشتراكها هل هو وجودي اي موجود في الخارج ام لا فذهب
بعض العقلاء الى انه وجودي لانه جزء المعين الموجود في الخارج وجزء الموجود الخارجي موجود في
الخارج بالضرورة وقد قال بعضهم يعني الكاتبي ان اردت بالمعين معروض التعين وحده فلا نم
ان التعين جزءه بل هو عارضه ووجود المعروض في الخارج لا يستلزم وجود عارضه فيه الا يرى ان
العمى العارض للموجودات الخارجية ليس موجودا في الخارج او المجموع المركب من العارض و
المعروض فلا نم انه اي المعين بهذا المعنى موجود فان من يمنع وجود التعين كيف يسلم انه مع معروضه
موجودان بل الموجود عنده هو المعروض وحده والجواب ان المراد بالمعين الذي ادعينا
وجوده هو الشخص مثل زيد ولا ريبة لعاقل في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا
والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء آخر نسميه التعين
فيكون ذلك الشيء الآخر جزء زيد فيوجد ذلك الآخر وهو المطلوب ثم انه يتراءى ان تركب الشخص المعين
من الماهية والتعين انما هو بحسب الذهن دون الخارج فقال واعلم ان نسبة الماهية الى المشخصات
كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مفهوم العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا تعين لشيء منها الا
بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا تمايز ان الا في الذهن كذلك
الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة لا تعين لشيء منها الا بمشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج
ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية
مثلا وموجود آخر هو المشخص حتى يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك
الا موجود واحد هو الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية ومشخص كما يفصل الماهية
النوعية الى الجنس والفصل ثم اشار الى الوقت بقوله بيانه انه لا يحصل من كل مشخص صورة في العقل
مغايرة للصورة الاخرى الحاصلة من مشخص آخر لان المشخصات امور جزئية لا يرتسم صورها في [illegible]

في ذوات النفس بل في آلاتها فكذا صورة الماهية المتشخصة انما يرتسم في الآلة ولا يتمثل لها الا
الاشارة الحسية والوهمية بخلاف صور الفصول وما يحصل منها من الانواع فانها امور كلية فيحصل
منها في العقل صور متغايرة والحاصل ان الفصول تحصل بها ماهيات متخالفة تنطبع في العقول و
المشخصات تحصل بها هويات ترتسم في الحواس مع كون الماهية واحدة والاشخاص متمايزة في الوجود
الخارجي بهوياتها اي بذواتها المتشخصة بها كما يتبادر اليه الوهم اذ لا تمايز في الوجود بين الماهية
والمشخص ومن ههنا ظهر ان لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبايع والمفهومات الكلية
فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها ولغيرها من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعداداته
المختلفة واعتبارات شتى فمن قال بوجود الطبايع في الخارج ان اراد به ان الطبيعة الانسانية
مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزمه ان يكون الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة
متصفا بصفات متضادة لان كل موجود خارجي فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر
عن غيره كان متعينا في حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة وان اراد ان في الخارج موجودا
اذا تصور هو في ذاته انتقش صورته العقلية بالكلية بمعنى المطابقة لكثيرين لا يمنع الاشتراك بينها
بالفعل فهو الضابط لما قد الحق من ان الموجود الخارجي متعين في حد نفسه فلا يكون صورته المخصوصة
مطابقة لكثيرين وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن مشخصاته حصل منه في العقل
صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة
منها فلا نزاع الا في العبارة واما ما يقال من ان الطبيعة الانسانية مثلا قابلة في نفسها للتعدد
والتكثر فتحتاج لا من تكثرها فاذا تكثرت بتكثر الفاعل ووجدت تلك الكثرة في الخارج كان
كل واحد منها عين تلك الطبيعة فيكون الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج على انها متكثرة لا على
انها متصفة بالوحدة حتى يلزم ذلك المحذور فجوابه ان كل واحد من تلك الكثرة لا بد ان يشتمل على
امر زايد هو تشخصه وهويته فليس شيء منها عين تلك الطبيعة كيف ولو كان كذلك لكان كل واحد
من تلك الكثرة عين الآخر منها وهو باطل بديهة وقد احتج الامام الرازي على كون التعين امرا وجوديا
بانه لو كان عدميا لكان اما عدما مطلقا وانه ظاهر البطلان لان العدم المطلق لا تميز فيه فكيف
يكون جزءه واما عدما مضافا فاوضح اما ان يكون عدما للتعين العدمي فيكون وجوديا واما ان
يكون عدما لتعين آخر فذلك التعين الآخر ان كان عدما فهذا التعين عدم العدم فهو وجود و
التعين الآخر مثله فيكون هو ايضا وجودا وان كان ذلك التعين الآخر وجودا وهذا التعين
الذي هو مثله فهو ايضا وجود فثبت ان كون التعين عدميا يستلزم كونه وجوديا هف

فيكون وجوديا والجواب لا نم انه لو كان التعين عدميا لكان عدما وانما يلزم ذلك اذا كان العدمي
بمعنى العدم او مستلزما له وهو ممنوع لان العدمي مقابل الوجودي كما ان العدم يقابل الوجود فلو كان العدمي
عدما لكان الوجودي وجودا وليس كذلك بل المراد بالوجودي ما يكون [illegible] موصوفه بوجوده اي
الوجودي ما له [illegible] بل لعموم تغيره ويكون [illegible] موجودا في الخارج كالسواد القائم
بالجسم فان هويته انما هو موجود لا لان يكون ذلك اي هويته لموصوفه باعتبار وجوده في العقل و
انضمامه اليه كالجنس القائم بالجسم اوليس الجنس موجودا في الخارج قائما به بل هويته لا انضمامه
انما هو في الذهن وسواء اي الوجودي بالمعنى المذكور اعم من الموجود لا مطلق بل من وجه لجواز وجودي
لا يوصف به الوجود ابدا كالسواد المعدوم دائما فان المحققين من الوجودي انه مفهوم يصح ان يوصف
الوجود عند قيامه بموجود فالسواد مثلا وجودي سواء وجد او لم يوجد واما صدق الموجود بدون الوجودي
ففي الموجودات القائمة بذواتها واذا كان كذلك لم يكن الوجودي مستلزما للوجود فلا يكون العدمي مستلزما
للعدم ويقرب من هذا الذي ذكرنا في تفسير الوجودي ما قيل انه اي الوجودي عرض من شانه الوجود
الخارجي سواء وجد او لم يوجد وبالجملة فلو كان العدمي هو العدم لكان الوجودي هو الوجود فلا حصر
اذ المفهومات المغايرة لمفهومي الوجود والعدم غير متناهية فلا يلزم من ان لا يكون التعين وجودا ان
يكون عدما او كان الوجودي ما ليس بعدم فيكون جميع الامور الاعتبارية وجودية اذ يصدق عليها
انها ليست نفس مفهوم العدم ولا قائل به فان قلت الوجودي والعدمي قد يطلقان بمعنى الموجود و
المعدوم ايضا وهو المناسب للمقام واذا لم يكن التعين موجودا كان معدوما قطعا قلت يجاب
بان التعين اذا كان معدوما لم يلزم ان يكون عدما لشيء آخر بل يجوز ان يكون شيئا معدوما في نفسه وهو ظ
واما المتكلمون فقالوا التعين امر عدمي لوجهين الاول لو كان التعين وجوديا لتوقف انضمامه الى
الماهية على تميزها وتميزها موقوف على انضمامه اليها فيدور واجيب بان الماهية متمايزة عن غيرها
بذاتها لا بانضمام التعين اليها وفيه انه في هذا الجواب نظر اذ مرادهم امتياز حصة من الماهية عن حصة
اخرى منها اذ لولا امتياز احديهما عن الآخر لم يكن اختصاص التعين باحديهما وانضمامه اليها اولى
وذلك اي امتياز الحصة عن الحصة انما يكون بالتعين لا بذات الماهية بل الجواب ان يقال لا نسلم
مع الامتياز زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا ولا استحالة في ذلك كما في اختصاص الفصول بحصص
الاجناس ولو سلم ان التعين او الفصل عرض للماهية فيخصص الماهية حال لا انضمام لانه يتميز
حصة منها متميزة قبل الانضمام الوجه الثاني لو كان التعين موجودا لكان متعينا فان كل موجود
خارجي لا بد ان يكون متعينا في نفسه فهو اي كل واحد من التعين مشارك للتعينات الآخر [illegible]

تعينا اي مفهوم التعين المشترك من التعينات ام عارض للتعينات وهي متمايزة بذواتها المخصوصة
والمخرج الى التعين زايد وهو الاشتراك في الماهية دون الاشتراك في العوارض قال المصنف
وفيه نظر لان كل تعين اي كل فرد من افراد التعين فله ماهية كلية في العقل ضرورة لان كل موجود
في الخارج كذلك هو [illegible] كان [illegible] لا بل [illegible] في تحققه وتعينه فرد ماهية تلك
لا تقبل الشركة بخلاف ماهيته وتم الدليل بلزوم التسلسل ولقائل ان يقول لا نم ان كل تعين له ماهية
كلية يتميز بها بالفعل هويته ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة كيف والقاعدة القائلة بان كل موجود
خارجي كذلك منقوض عندهم بالواجب تع بل كل فرد من افراد التعين هو في نفسه بحيث اذا لاحظه
العقل لم يمكن له فرض اشتراكه ولا تفصيله لماهية قابلة للاشتراك وامر زايد عليها مانع من الشركة
على قياس تفصيله لافراد الانسان والحق ان هذين الدليلين كالفين للمتكلمين على كون التعين
عدميا مبنيان على كون التعين امرا منضما للماهية في الخارج ممتازا عنها وقد علمت انه نفس
الهوية الخارجية ذاتا وجعلا ووجودا وهذا اي كون التعين ممتازا عن الماهية في الخارج منضما
اليها بحيث يحصل منهما هوية مركبة منه هو الذي حاول المتكلمون نفيه فان هذا النفي هو اللازم مما
استدلوا به من الوجهين فاذن النزاع لفظي فان الحكماء يدعون ان التعين امر موجود على انه عين
الماهية بحسب الخارج ومتمايز عنها في الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجودا زايدا
على الماهية في الخارج منضما اليها فيه ولا منافاة بينهما كما ترى **المقصد** الثاني عشر قال الحكماء
الذاهبون الى كون التعين وجوديا التعين ان علل بالماهية بان تكون مقتضية لتعينها اقتضاء تاما
اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين
الذي علل بها ولم يمكن ان يوجد معها تعين آخر والا انفك عنها التعين الاول فيتخلف المعلول عن
علته المستلزمة اياه هذا اذا كان تعين الماهية زايدا عليها واقتضت الماهية ذلك الاقتضار
واما اذا كانت الماهية متعينة بذاتها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تع
على رايهم فلا يتصور هناك تعدد اصلا بل هذا اقوى في نفي التعدد من اقتضاء الماهية تشخصا واحدا
والا اي وان لم يعلل التعين بالماهية فلا يعلل بما يحل فيها اي في الماهية لانه اي ما يحل في الماهية
فرع تعينها لانها ما لم يتعين في نفسها لم يتصور حلول شيء فيها فلو كان يعلل تعينها بما حل فيها
والا دار ولا يعلل ايضا بما ليس حالا في الماهية ولا محلا لها اذ نسبته عنها الى الكل
سواء فلا يمكن ان يكون علة لتعين بعض دون آخر ولا التعين ماهية دون اخرى بل يعلل بمحلها اي
بمحل الماهية فيجوز تعددها اي تعدد افرادها بتعدد القوابل اي المحال اما بالذات كهيولى [illegible] لا لاك

العايد لصورة الجسمية وكالنطفة القابلة للصورة الانسانية واما بحسب اعراض كسبعها كهيولى العناصر
الاربعة فانها واحدة مشتركة منها وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك
فلذلك تعددت انحاصها واذا لم يتعدد القابل بالذات ولم تحصل هذه الاستعدادات متفاوتة انحصرت الماهية
المادية في شخص واحد ايضا كما في كل فلك بالقياس الى صورته النوعية [illegible] الذي ذكروه
من ان تعدد افراد الماهية الواحدة انما يكون بتعدد قابلها اعني مادتها على احد الوجهين ان ما ليس مادي
وليس مجردا او مقارنا فنوعه منحصر في الشخص الواحد لان علة تعينه ليست المحل اذ لا محل لغير المادي فهي اما الماهية
بعينها او ما يلزمها فيلزم الانحصار كما مر وقد يقال لم لا يجوز ان يكون للمجرد محل غير المادة الجسمية فيتعدد بتعدد
ذلك المحل اما ذاتا او استعدادا ولما كان لقائل ان يقول النفوس الناطقة متعددة مع كونها مجردة
عندهم اجاب بقوله والنفوس الانسانية انما تعددت وان لم تكن مادية اي حالة في المادة لتعلقها
بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فتتعدد بحسب تعدد المادة التي تتعلق بها بخلاف
العقول المجردة عن المادة بحسب الذات والتعلق فان انواعها منحصرة في اشخاصها قال بعض الفضلاء
اذا كان تعدد الماهية المتعددة والافراد معللا بالقابل فالقابل ان كان تشخصه بماهيته او لوازمها انحصر
نوعه في شخصه ولم تقولوا به اي يكون تعينه معللا بماهيته والانحصار في شخص واحد بل تعينه عندهم بصورته
فان تشخص الهيولى معلل عندهم بالصورة الحالة فيها لا بماهية الهيولى ومن ههنا ظهر جواز تشخص الماهية
بما يحل فيها وقد بنوا وبينهم على عدم جوازه وان كان تشخص القابل بما حل فيه لزم الدور الذي دفعتموه
وان كان تشخصه بقابل آخر لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى تشخص ذلك القابل الآخر وحاصله انه لو صح دليلكم
على ان تعدد افراد الماهية النوعية انما يكون بقابلها لزم تسلسل القوابل لا الى النهاية وتركب الجسم الواحد
منها هف والجواب عن اعتراض بعض الفضلاء بان تعينه اي تعين القابل معلل باعراض ملحقة باستعدادات
متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة
بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم لا يجري فيه [illegible] والجواب [illegible] انه لا يجدي نفعا لانهم
لا يجوزوا تعينه اي تعين القابل بما حل فيه كان مرجع ما ذكروه هو ان علة تشخص القابل امور حالة فيه
سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص آخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص الآخر وهكذا الى ما لا نهاية
[illegible] لنا ان نقول فلم لا يجوز تعين الماهيات بصفاتها العارضة لها كذلك اي على سبيل التعاقب
لا الى ما لا نهاية فلا حاجة في تعدد افراد الماهية النوعية الى القابل والمادة وقد يجاب عن اصل
الدليل ايضا بجواز ان يكون للمباين نسبة مخصوصة بها يقتضي تشخصا معينا واذا تعدد الفاعل المباين
تعدد افراد الماهية ايضا ومنهم من حمل هذا الاعتراض وقيل على ان التعين ليس وجوديا [illegible]

ن

تعين المتصف الذي له ماهية كلية في موضوع جزئي او بالمكان له علة فعلية ان كانت الماهية انحصر نوعها
في شخصه وان كانت القابل فتعين القابل ان كان بماهيته انحصر نوعه في شخص وان كان بقابل آخر لزم
التسلسل وان كان بالمعلول لزم الدور والكل باطل ولا يجوز ان يكون العلة امرا عدميا فلا يكون التعين
امرا وجوديا وقد يقال في ابطال كون التعين عدميا التعين [illegible] ومعناه انه ليس غيره وهو سلب لا وجود له
في الخارج ويمنع بان هذا السلب الذي ذكرتموه ليس هو التعين بل هو لازم له وليس يلزم من ذلك
كون اللازم عدميا كون الملزوم كذلك ولما فرغ عن مباحث الماهية وما يعرض لها في نفسها شرع في التقسيم
[illegible] الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود فقال المقصد الثالث في الوجوب والامكان
والامتناع والقدم والحدوث وفيه مقاصد ستة الاول تصوراتها وتصورات ما يشتق منها اعني الواجب
والممكن والممتنع ضرورية فان من لا يقدر على الاكتساب اصلا يعرف هذه المفهومات الا ترى ان كل عاقل
يعلم ان الانسان يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كاتبا ويمتنع كونه حجرا [illegible] ذلك من موارد الاستعمال
ومن رام تعريفها فقد عرف كل واحد من الثلثة اما باحد الاخرين او بسلبه اذ لم نزد على ان يقول الواجب
ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه فاذا قيل له وما الممتنع قال ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده واذا قيل
له ما الممكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه فاخذ من الثلثة في تعريف الآخر
الا ترى انه عرف الواجب الوجود تارة بالممتنع المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى العدم
ايضا وعرف الممتنع الوجود تارة بالواجب المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى الوجود
وعرف الممكن اولا بسلب الواجب المنسوب الى الوجود والعدم معا وثانيا بسلب الممتنع المنسوب اليهما
ايضا وانه دور ظاهر وقس على ذلك تعريفات ما اشتق منه هذه الامور فيقال الوجوب امتناع
العدم او لا امكان العدم والامتناع وجوب العدم او لا امكان الوجود والامكان لا وجوب الوجود
والعدم او لا امتناعهما فلا يجوز ان تكون هذه التعريفات حقيقية ولا منبهة بالقياس الى شخص واحد
وقوله لكن استدراك من قوله تصوراتها ضرورية يعني انها مشاركة في كونها ضرورية ومع ذلك
متفاوتة اظهرها الوجوب اذ لا استحالة في كون بعض الضروريات اجلى من بعض وعلى هذا فالتنبيه
على معنى الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس وانما كان الوجوب اظهر لانه اقرب الى
الوجود الذي هو اظهر المفهومات واجلاها وذلك لانه تاكد الوجود واما الامتناع فهو مناف
للوجود والامكان ما لم يتصل الى احد الوجوب لم ينسب الى الوجود وما هو اقرب الى اجلى التصورات
كان اظهر من غيره واعلم ان الوجوب يقال على الواجب باعتبار ماله من الخواص وهي ثلث
الاولى استغناؤه في وجوده عن الغير وقد يعبر عنها بعدم احتياجه او بعدم توقفه على غيره

الثانية كون ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما الثالثة التي الذي به يمتاز الذات عن الغير واطلاق
الوجوب على المعنيين الاولين ظاهر مشهور واما اطلاقه على الثالث اي تمايز الواجب فاراده مبدا
الوجوب وهي اي هذه الخواص امور متلازمة لكنها متغايرة في المفهوم اما تغاير الاولين [illegible] صفة الثالثة
عين الذات فانه [illegible] بذاته ممتاز عن جميع ما عداه والثانية نسبة [illegible] بين الذات والوجود والاولى نسبة
سلبية مترتبة على النسبة الثبوتية واما تلازمها فلانه متى كان ذاته كافيا في اقتضاء وجوده لم يحتج في وجوده
الى غيره وبالعكس ومتى وجد احد هذين الامرين وجد ما به تمتاز الذات عن الغير وبالعكس فالمعنى بهذا الذي
ذكرناه من معاني الوجوب [illegible] هذا على ذكرتك فانه يدفعك عما يرد عليك من احكامه اي احكام
الوجوب من كونه وجوديا او عدميا وكونه عين الذات او زائدا عليها فالمنع كالاول عدمي وكالثاني ان
وجودي مان يمنع انه لا سبب في مفهومها والثالث عين الذات بخلاف الاولين وكذا الامكان يقال
على الممكن باعتبار ما له من الخواص فالاول احتياجه في وجوده الى غيره والثاني عدم اقتضاء ذاته وجوده
او عدمه والثالث ما به تمتاز ذات الممكن عن الغير وهذه الثلث ايضا متغايرة متلازمة على قياس ما مر
في الواجب المقصد الثاني ان هذه امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج اما الامتناع فلانه صفة
ما يستحيل وجوده في الخارج فلا يتصور لصفته وجود خارجي واما الوجوب فلوجهين الاول انه لو وجد الوجوب
فلوجهين الاول انه لو وجد الوجوب في الخارج لكان اما ممكنا او واجبا لانحصار الموجودات الخارجية
فيهما فان كان ممكنا والواجب انما يجب به اذ لولا قيام الوجوب به لم يكن واجبا اصلا فاوثر ان يكون
الواجب ممكنا هف وان كان الوجوب واجبا كان له وجوب آخر وتسلسل وجوابه ان يختار
الشق الثاني ويمنع لزوم التسلسل اذ قد يكون وجوب الوجوب نفسه على قياس ما قيل في ان وجود
الوجود عينه وايضا جاز ان يكون وجوب الوجوب او ما بعده من المراتب امرا اعتباريا فان وجود
فرد من افراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها ولعل هذا هو المراد من كون وجوب الوجوب نفسه والا
لم يصح لان وجوب الوجوب نسبة بين كيفية نسبة الوجوب ووجوده فلا يجوز ان يكون نفسه وربما يختار
الشق الاول ويجاب عن الوجه الاول بانه قد يكون الوجوب ممكنا ولا يلزم من امكانه امكان
الواجب لجواز ان يكون حصول الوجود للواجب لذاته ولا يكون حصول الوجود لوجوبه لذاته
الوجوب قوله به اي بالوجوب يجب الواجب قلنا ثم لعدم التغاير بين الوجوب وكون الواجب
واجبا فان الواجبية والوجوب صفة واحدة عندنا فليس ثمه علية بين الوجوب ولا معلول هو
الواجبية نعم هذا لازم للقائل بالحال لان الواجبية عنده صفة معللة بالوجوب فانه اذا قام الوجوب
بذات اوجب لها الواجبية فان قلت لنا ان نقول اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا ممكن

وتقريع هذا الكلام على الواجب من جهة الوجوب فلا يكون واجبا وهو محال واذا كان الوجوب ممكنا
جاز زواله بالنظر الى ذاته لكنه يمتنع نظرا الى ذات الواجب فيستحيل خلوه عنه فلا يجوز زوال الوجوب [illegible]
وهو الاقوى انه لو كان الوجوب موجودا فاما نفس الماهية [illegible] وبطلانه [illegible] بل كونه عارضا لها
جزءا للماهية والوجود [illegible] يكون [illegible] نسبة واحدة [illegible] فكيف يكون نفسها واما
زائد على ماهية الواجب ولم يتعرض لكونه جزءا منها لانه ظاهر البطلان واما كونه نسبة فانه
ومن اجاب عن هذا الوجه بان منع كونه نسبة فقال يختار انه على تقدير وجوده عين الذات
ولا يمكن [illegible] كونه نسبة فلعله اراد بالوجوب المعنى الثالث اعني ما به يمتاز الذات فانه تعالى يمتاز جزءا من
ان جميع ما عداه لا بصفة يسمى الوجوب فيكون النزاع لفظيا لان المستدل اراد بالوجوب اقتضاء الذات
للوجود والمانع اراد به ما يمتاز به الذات عن الغير وفي الملخص ان اريد بالوجوب عدم توقفه في وجوده
على غيره فلا شك انه عدمي وان اريد به استحقاقه الوجود من ذاته فهذا ايضا لا يمكن ان يكون امرا
ثبوتيا وفي شرحه ان الوجوب يطلق على معنيين والاول منهما عدمي بالضرورة والثاني اختلف
العقلاء في كونه ثبوتيا زائدا على ماهية معروضه واما الامكان فلهذا الوجه بعينه اشار به الى الوجه
الاول فيقال لو كان الامكان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا فان كان واجبا مع كونه صفة
للممكن كان موصوفه اولى منه بالوجوب فكان الممكن واجبا هف وان كان ممكنا نقلنا الكلام
الى امكانه وتسلسل ويجاب بان امكان الامكان نفسه على قياس ما مر في الوجوب ولم يذكر الوجه
الثاني لكونه العبادة اولا ويبين على استحالة كونه حقيقة قائمة بالممكن بخلاف الوجوب اذ يلزم منه
كون الماهية واجبة بل وجوبها كما بينا وقد يتكلف اجراؤه في الامكان فيقال لو كان موجودا
لكان اما نفس ماهية الممكن او جزءا لها ويبطل كلاهما كونه نسبة بين الماهية والوجود او كان زائدا
عليها قائما بها فيكون معلولا لها اذ يستحيل استناده الى امكانها الذاتي من غيرها والا لم يكن ممكنا في
حد ذاتها والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب فتلك الوجوب اما بالذات وهو محال في الممكن واما
بالغير والوجوب بالغير فرع الامكان الذاتي فللممكن قبل امكانه امكان آخر وهو [illegible] وهو انه
اي الامكان سابق على الوجود لان الشيء يمكن وجوده في نفسه فيوجد من غيره والصفة الثبوتية
متاخرة عنه اي عن الوجود فان قيام الصفة الموجودة بموصوفها فرع لوجوده فلا يكون الامكان
صفة موجودة وربما يستعمل هذا الوجه الآخر في الوجوب كما استعمله الامام الرازي فيقال الوجوب
سابق على الوجود سبقا ذاتيا لان ايجاب ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلا ولذلك صح ان
يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد والصفة الثبوتية يستحيل ان تسبق على وجود موصوفها سبقا

اولا و يكفينا في الاستدلال على كون الوجوب او الامكان امرا عدميا امتناع تأخره عن وجود
الموصوف ولا يحتاج في ذلك الى بيان التقدم فلا يرد علينا انه لا تقدم لجواز ان يكون معه
وح يقال لا نسلم في ان الامكان والوجوب يمتنع تأخره عن وجود موصوفه وكل صفة وجودية لا يمتنع
تأخرها عن وجود موصوفها بل يجب تأخرها عنه ويكون هذا الدليل منظورا فيه كل صفة يمتنع تأخرها
عن وجود موصوفها كالحدوث ونظائره ضابطة مشتمل على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات
احديهما ما بين الوجه الاول الدال على كون كل واحد من الوجوب والامكان امرا اعتباريا والثانية
ما بين الوجه الآخر الذي يستعمل في الوجوب ايضا اذا اكتفى فيه بامتناع التأخر ان كل ما يكرر
نوعه اي تتصف اي يحصل يفرض منه مفهومه فهو اعتباري اي كل نوع كان بحيث اذا فرض ان فردا
منه اي فرد كان موجود وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع حتى يوجد
ذلك النوع منه مرة على انه حقيقته ومرة على انه صفته فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له
في الخارج والا لزم التسلسل في الامور الخارجية المترتبة الموجودة معا نحو القدم فانه لو وجد فرد منه لقدم
ذلك الفرد والا لكان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك ان العدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك
موصوفها عنها فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف ايضا كذلك فلزم حدوث القديم والحدوث
فانه لو وجد فرد منه لحدث والا كان قديما فالموصوف به اولى بالقدم فيكون الحادث قديما والبقاء
فانه لو وجد بقي والا اتصف بالفنا وان كان البقاء فانا لم يكن ابلغ باقيا والموصوف فانيا
لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها فيكون هناك موصوفية اخرى والوحدة فانها لو وجدت لكانت
واحدة والا لكانت كثيرة فتنقسم الوحدة والتعين فانه لو وجد لكان له تعين آخر وقس على هذا
فلزم من كون هذه الامور وامثالها وجودية ذلك التسلسل الباطل قال النقض والمنع ما ذكرنا من ان
وجوب الوجوب نفسه وتحقيقه ان ماهيته عين الوجوب فانه لا يكون واجبا الا بوجوب يقوم به
واما الذي حقيقته الوجوب فانه واجب بذاته لا بوجوب زائد على ذاته وكذلك العدم فانه قديم
بذاته لا بقدم زائد عليه قائم به كما انه عين من المفهومات وكذا الحال في نظائرها بهذه القاعدة
الاولى واما الثانية فهي قوله وكذلك اي وكذا اعتباري ايضا كل ما لا يجب من الصفات تأخره عن
الوجود اي وجود الموصوف كالوجود فانه على تقدير كونه زائدا يجب ان يكون من المعقولات الثانية
اولا يجب ان يكون ثبوته للماهية متأخرا عن وجودها بل يمتنع ذلك والحدوث الذاتي والوضعي
وامثالها فانها صفات لا يجب تأخرها عن وجود موصوفاتها في الخارج مع انه يكون اعتبارية
اذ لو كانت وجودية كان اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه وانه محال ورة

فهذا الذي ذكرنا من القاعدتين فضابطة واصل كلي شامل لموارد متعددة وما اعطيناك ههنا
من المؤنة التي ارعناك فاحفظه واعمل بها نوا تستعمله في تلك الموارد المندرجة فيه لينكشف
عندك حال الامور الاعتبارية واعلم ان هذه الوجوب والامكان والامتناع التي نحن فيها
غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا في العقل او الذكر ومواد في الخارج
انفس الامر وذلك لان المبحوث عنها ههنا وجوب الوجود وامتناع الوجود وامكان الوجود
والعدم فهي جهات ومواد في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه فيكون اخص من
جهات القضايا ومواد ها فان المحمول في القضية قد يكون وجود الشيء في نفسه وقد يكون مفهوما
آخر ح اما ان يعتبر وجود ذلك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد في قولنا زيد اسود واما ان يعتبر
مجرد اتصاف الموضوع بذلك المفهوم الاعتباري الذي لا وجود له في الخارج كالعمى في قولنا زيد
اعمى والوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا ومواد ها جارية في الكل فيقال زيد
يجب ان يكون اسود او اعمى او يمتنع او يمكن كما يقال زيد يجب وجوده او يمتنع او يمكن وهذا الاخير هو
الذي نحن بصدده اذ مرادنا بالواجب ههنا هو الواجب الوجود لا واجب الحيوانية والسوادية
او غيرهما وكذا الحال في الممتنع والممكن والا وان لم تكن هذه غير جهات القضايا ومواد ها
بل كانت عينها لكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها اي كانت تلك اللوازم من قبيل الواجب الذي
نحن نبحث وليست كذلك فانا اذا قلنا مثلا الزوجية واجبة للاربعة فنعني به وجوب الحمل الذي من الاربعة
والزوجية غير الوجوب الذاتي الذي هو الشيء وجوده الا يرى ان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة
الوجود وان الزوجية واجبة الحمل والصدق على الاربعة لا واجبة الوجود في نفسها وتحقيقه بالصدد به
لك فلا تغفل عنه وقد زعم بعض المجادلين انها اي هذه الامور الثلثة سوى الامتناع اولم يدع
احد كونه وجوديا امور وجودية لوجوه ثلثة جارية في كل واحد من الوجوب والامكان الاول
الوجوب لو كان امرا عدميا لم يتحقق الا باعتبار العقل اذ لا تحقق للعدميات في انفسها انما تحققها
باعتبار العقل لها فيلزم ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه والتالي باطل فان
الواجب واجب في نفسه مع قطع النظر عن غيره سواء وجد فرض من عقل ام لا يوجد فرض اصلا
بل لو فرض عدم العقول كلها وح لا نتصور ان يوجد منها فرض الوجوب قطعا لم يقدح ذلك في
وجوب الواجب ولم يخرج به الواجب عن كونه واجبا وهكذا الحال في الامكان فيكون كل منهما
وجوديا والجواب النقض بالامتناع والعدم اذ كل منهما ثابت لموصوفه سواء وجد فرض من عقل
اولم يوجد وليس شيء منهما موجودا بالضرورة والاتفاق والحل ان يقال اتصاف الذات بصفة

في نحو نفسها الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احديهما لا يرى ان زيدا اعمى في الخارج وليس
العمى موجودا فيه وذلك لان الموجود في الخارج ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ظرفا لاتصافه به اخرى
وكذا الحال في نفس الامر فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب والامكان مثلا امرا عدميا اعتباريا ان
لا يكون شيء موصوفا بها في نفس الامر الوجه الثاني ان نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لصدقه على الممتنع فان
الممتنع لا واجب فهو وجودي والا لزم ارتفاع النقيضين وكذا نقول الامكان نقيضه اللاامكان
وهو عدمي لصدقه على الممتنع فالامكان وجودي والجواب النقض بالامتناع لان نقيضه وهو اللاامتناع
عدمي لصدقه على المعدوم الممكن فيكون الامتناع وجوديا وتحقيقه اي تحقيق الجواب بطريق الحل ان
ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنهما محال اي يستحيل ان يخلو مفهوم من المفهومات عنهما معا بان لا
يصدق شيء منهما عليه فلا يجوز ان لا يصدق على الممتنع مثلا انه واجب ولا انه ليس بواجب ولا يصدق عليه
انه ممتنع ولا انه ليس بممتنع فكل مفهوم وجوديا كان او عدميا مع نقيضه الذي هو رفعه نقيضان جمع عدا
فلا يجتمعان في شيء بان يصدقا عليه معا ولا يرتفعان عنه بان لا يصدق عليه شيء منهما واما ارتفاعهما
بمعنى خلوهما عن الوجود فلا استحالة فيه بل يجوز ان يكون الوجوب واللاوجوب وكذا الامتناع
واللاامتناع معدومين معا في الخارج والسر في ذلك انك اذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب مثلا لشيء
كان نقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان واذا اعتبرت وجود مفهوم الوجوب في نفسه كان
نقيضه رفع وجوده في نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان ايضا وليس نقيض وجود الوجوب في نفسه
وجود مفهوم اللاوجوب في نفسه حتى يلزم من عدمهما اللاوجوب اعني ارتفاع وجوده في نفسه ان يكون
الوجوب موجودا في نفسه الوجه الثالث وهو لابن سينا ان امكانه لا اي امكانه عدمي ولا
امكان له واحد لعدم التمايز بين العدمات فلا يكون فرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان فلو
كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا وكذا نقول لا فرق بين قولنا وجوبه لا وقولنا لا وجوب
له وهو اي هذا الوجه قريب من الوجه الاول لان محصولهما انه لو كان الامكان او الوجوب امرا عدميا
لم يكن الممكن ممكنا او الواجب واجبا الا ان الملازمة ههنا مثبتة بان العدمي لا يحصل الا باعتبار
العقل وههنا بان الاعدام لا تمايز بينها والنقض هو النقض فنقول امتناعه لا ولا امتناع له
واحد وكذا عدمه لا ولا عدم له واحد ايضا فلو كان الامتناع او العدم عدميا لم يكن الممتنع ممتنعا
او المعدوم معدوما والحل ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة عدمية هي الامكان
وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه وكما ان فرقا بين اتصاف الشيء بصفة
عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه وكما ان فرقا بين

اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك فرق بين الاتصاف بصفة عدمية وبين سلب
الاتصاف بها كذلك وليس هذه الوجوه مخصوصة بالوجوب والامكان بل يمكن اجراؤها في كل صفة
اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي تتصف بها الاشياء في نفس الامر كالوجود
والحصول والقدم والحدوث وغيرها ولا ذكر ادلته معارضة بمثلها يدل على وجوده الوجوب والامكان
وبعضهم على عدميتهما اشارة الى قانون يتوصل به الى الاشياء التي اختلف فيها وذكرنا في كتب اولو
معارضة فقال ولو ثبت نوع شيء فهو اما وجودي او عدمي اذا اردت نفي شيء كالوجوب مثلا بالكلية
فقل الوجوب اصلا اذ لو كان وجوب فاما ان يكون وجوديا او عدميا وكلاهما باطل اما كونه وجوديا
فيبطل بكونه عدميا اولا انه لو وجد الوجوب مثلا لكان اما زائدا على ذات الواجب او لا يكون زائدا
على ذاته اولا انه لو وجد لكان وجوده اما زائدا على ماهيته او لا يكون زائدا عليها وتبطل كلام الزيادة
وعدمها بدليل نافيه واما كونه عدميا فبدليل كونه وجوديا وكذلك كل مشترك بين قسمين او اقسام يمكنك
نفيه بنفي قسميه او اقسامه كقولك لو كان الوجود موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل و
كقولك الكرامية لا يجوز زوال العالم بل هو ابدي لانه ان زال لكان زواله اما بنفسه او بايام عدمي
كعدم الشرط او وجودي موجب كطريان الضد او مختار والكل قح او نفي مذهبين متقابلين فح كان
يقال لو كان العالم موجودا لكان اما قديما او حادثا ويبطل كل واحد بدليل نافيه وكثير من شبه القوم
في الاشياء التي يرومون نفيها من هذا القبيل الذي نبهناك عليه على وجه كلي فتذكر لنا اي بترك
تلك الشبه الكثيرة ولا نذكرها في مواضعها لانه لان ذلك الكثير من الشبه فانه اولا نظر الا المعنى
وذكره بانا نظرا الى اللفظ عندك بعد الوقوف على المأخذ العام ايرادا وابطالا على طرف الثمام
يعني قد نبهناك على مأخذها ايرادها وابطالها على وجه كلي فالتوقف في بعد وقوفك على ذلك المأخذ سهل
عليك ايرادها وابطالها فلا حاجة بنا الا التصريح بها في مواضعها قال للمبدا تعالى قوله هو على طرف
الثمام مثل يضرب في سهولة الحاجة وقرب المرام والثمام نبت ضعيف شديد خصائص السوت من
النصب اي جرحها يقال انه يثبت على قدر قامة المرء الثالث في ان الواجب لذاته
اربعة احدها اي الواجب لذاته لا يكون واجبا بالغير والا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع
المعلول عند ارتفاع العلة فلم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هف واعترض عليه بانا لا نم كونه
ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير انما يلزم هذا اذا لم يكن ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما وارتفاع
المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة اذا كانت منحصرة في ذلك الواحد الذي ارتفع اما اذا كان له علة
اخرى فلا وايضا ربما كان ارتفاع ذلك الغير محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال والجواب ان ثبوت الوجود

لما كان مقتضى ذاته اقتضاء تاما لم يتصور ان يكون ذلك الثبوت معللا بغيره والا لزم توارد العلتين
المستقلتين على معلول واحد وهو محال واذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته بل بذلك الغير فقط فلا
يكون واجبا لذاته بل يلزم من ارتفاعه الذي هو ممكن في نفسه لامتناع تعدد الواجب ارتفاعه قطعا و
ربما يقرر الدليل فيجاب بان الواجب لذاته ما لا يحتاج في وجوده الى غيره والواجب لغيره ما يحتاج
فيه اليه فلا يجتمعان لتنافي لازميهما وثانيها انه لا يكون الواجب لذاته مركبا لا من اجزاء متمايزة في
الخارج ولا من اجزاء متمايزة في الذهن والا احتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه لان جزء
نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن لا يقال كون المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا
ممنوع بل المحتاج الى الغير المنفصل هو الممكن وان سلم ان المحتاج الى الغير على الاطلاق ممكن لكن جميع اجزائه عين
ذاته لا غيره فلا يلزم الا احتياجه اليها لا الى الغير الخارج عن كونه بحيث يجب وجوده لذاته لانا نقول جميع
اجزائه وان كان ذاته لكن كل واحد من اجزائه ليس ذاته بل هو غيره فاذا كان مركبا فلا يكون ذاته
من دون ملاحظة الغير الذي هو كل واحد من اجزائه كافيا في وجوده بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجا
الى غيره فلا يكون واجبا وثالثها لو كان الوجوب وجوديا اي موجودا في الخارج لم يكن زائدا على ماهية لا
ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية والا وان لم يكن كذلك كان زائدا على الماهية لكان الوجوب
للوجود محتاجا الى الماهية اذ لا بد ان يكون عارضا لها قائما بها والعارض محتاج في وجوده الى معروضه
فيكون ممكنا مستندا الى علة وتعلق بها اي بماهية الواجب لامتناع تعليله بغيرها والا احتاج الواجب في
وجوده الى علة مغايرة لماهيته فلا يكون واجبا وجوبا ذاتيا هف ومالم يجب المعلول عن علة لا يوجد لما
ستعرفه من ان الممكن الموجود لا بد له من وجوب سابق على وجوده مستفاد من علته ومالم يجب العلة
لا يجب المعلول عنها وذلك لان وجوب المعلول مستفاد من وجود العلة قطعا ووجودها متأخر عن
وجوبها فان الشيء ما لم يجب وجوده اما لذاته او لغيره لم يوجد فوجوب المعلول متأخر عن وجوب العلة
بمرتبتين فيكون وجوده متأخرا عن وجوبها بمراتب فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها بمراتب هف
لا يقال هذا معارض بانه اي الوجوب نسبة والنسبة متأخرة عن المنتسبين قطعا فيكون الوجوب
متأخرا عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل زائدا عليها لانا نقول انما حكمنا بكونه نفس الماهية
لا مطلقا بل على تقدير كونه موجودا وكونه نسبة ينافي الفرض المذكور وهو كونه موجودا لان النسب
عندنا امور اعتبارية لا وجود لها فلا يكون كلامكم معارضا لكلامنا ورابعها انه لا يكون الوجوب
مشتركا بين اثنين لانه نفس الماهية فلو كان مشتركا بينهما لكان نفس ماهيتهما والمشترك في
الماهية لا بد ان يتمايزا بتعين فيلزم ح تركيبهما من الماهية والتعين والا فح لا يلزم من امتناع التركيب

الواجب

الواجب لا يقال لا نعلم انه نفس الماهية لجواز ان يكون عارضا لها فلا يلزم تركب الواجب لانا نقول الكلام
على تقدير ان يكون الوجوب وجوديا مشتركا وقد بينا انه لو كان وجوديا كان نفس الماهية والاظهر ان
يقال هذا الحكم على برهان التوحيد ليظهر امتناع الاشتراك مطلقا [illegible]
الممكن لذاته وله ايضا اربعة احكام قال الحكماء الامكان محوج للممكن الى السبب اي الامكان علة
احتياج الممكن الى المؤثر وفي اثباته منهجان الاول دعوى الضرورة فان الممكن ما تساوى طرفاه اي
وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ومعنى كونه اي كون الامكان الذي هو ذلك التساوي محوجا للممكن
الى السبب انه لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الآخر والحكم بعد تصورهما
اي تصور الموضوع الذي هو معنى امكان الممكن وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محوجا الى السبب ضروري
يحكم به بداهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تمييز الا ترى ان
كفتي الميزان اذا تساوتا لذاتيهما فقال قائل ترجحت احديهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله
صبي مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر
وكسب وهذا معنى كون الامكان محوجا الى السبب بل الحكم بالاحتياج في المتساويين الى المرجح مركوز في
طباع البهائم ايضا ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب فانه لما كان وجود الصوت وعدمه متساويين
بالنسبة الى ذات الصوت تخاف البهائم من رجحان وجوده على عدمه ان هناك مرجحا رجحه عليه فتنفر
وتهرب منه قلنا ذلك اي نفورها لحدوثه لا لامكانه فانه لما حدث الصوت بعد عدمه تخاف البهائم
ان لا بد له من محدث لا انها تخاف تساوي طرفي الصوت وان لا بد هناك من مرجح فان قيل لو كان
الحكم بان الامكان محوج الى السبب المؤثر ضروريا اوليا كما زعمتم لم يكن بينه وبين قولنا الواحد نصف
الاثنين فرق اذ لا تفاوت في الاوليات ولم يختلف ايضا فيه العقلاء لان بداهة عقولهم حاكمة به ح
قلنا قد مر جوابه وهو ان الفرق والتفاوت ليس باعتبار الجزم واحتمال النقيض بل لتفاوت
في تجريد الطرفين او للالف والعادة بسبب كثرة وقوع تصور طرفي احد الضروريين دون تصور طرفي
الآخر وانه يجوز ان يخالف في البديهي قوم قليل كيف وقد انكر طائفة البديهيات راسا وان قيل
اكثر العقلاء قالوا بخلافه حيث جوزوا رجحان احد طرفي الممكن لا عن سبب مرجح في مواضع كثيرة
ولا شك ان اكثر العقلاء لا يقدمون على انكار الحكم البديهي فالمسلمون بل المليون قاطبة حكموا بجواز
تخصيص الله العالم بوقت الذي اوجده فيه بلا مخصص مع ان سائر الاوقات متساوية في صحة الايجاد
فيها والنافون للغرض عن افعاله تعالى اي الاشاعرة قالوا بجواز تخصيص كل فعل من افعال العباد بحكم
مخصوص كالوجوب والحرمة والندب والكراهة مع ان تلك الافعال متساوية عندهم في صحة تعلق تلك

الاحكام بها والمتكلمون قالوا في تعلق القدرة بالشيء مع اولوية نسبتها الى الضدين اي بلا داع الى احدهما وعنده
سواء في اختلاف الذوات في الصفات مع تساويها في الذاتية التي هي تمام ماهياتها عندهم والحكماء قالوا
ايضا في اختصاص الفلك بالحركة الى جهة كالغرب والشرق مثلا مع تساوي جميع الجهات في قبول حركته
اليها وعلى سرعة مخصوصة او بطء معين مع تساوي نسبة حركته اليها وعلى قطبين معينين مع مساواتهما
في قبول القطبية لكل نقطتين متقابلتين على الفلك وفي اختصاص الكواكب بمواضعها المعينة المساوية
لمواضع الآخر وفي اختصاص طرفي المتمم بمقدار معين من الغلظ والرقة قلنا لم يقل احد من العقلاء المذكورين
بان احد طرفي الممكن ترجح بلا مرجح نعم يلزمهم ذلك في بعض احكامهم التي حكموا بها ولكنهم لا يلتزمونه ولا
يقولون به بل يحتالون للجواب ليندفع عنهم القول بوقوع احد طرفي الممكن بلا سبب فانه كانت الاجوبة
ضعيفة فمركوز في عقولهم بطلانه والا لما احتالوا لدفعه باسرهم والاجزاء على الزامه بعضهم بعضا
اي لكل الاجوبة القوية والضعيفة في مواضعها مما يرد عليك في الكتاب المنهج الثاني في اثباته الاستدلال
عليه وفيه طرق الاول الماهية الممكنة مقتضية للتساوي اي تساوي الوجود والعدم بالنسبة اليها فلو وقع
احدهما لا لمرجح من خارج كان ذلك الطرف الواقع راجحا واولى بها من الطرف الآخر فلا يكون مساويا
له وهو خلاف المفروض الذي هو تساويهما بالنسبة الى ماهية الممكن وهو تناقض قلنا انما تناقض اي
المفروض الذي هو التساوي اقتضاء الذات لرجحان ذلك الطرف الواقع لان معنى تساوي الطرفين ان ذات
الممكن لا يقتضي هذا ولا ذاك فينقضه اقتضاء الذات احدهما لا حصوله اي حصول احدهما لا لعلة كما
يزعمه الخصم القائل بالاتفاق وان احد المتساويين يقع بلا علة اصلا الطريق الثاني واختاره الامام
الرازي في المحصل والاربعين لا بد للممكن قبل الوجود ان يترجح طرفه اي يترجح طرف وجوده على عدمه
بحيث يجب كما سيأتي وذلك الترجح الواصل حد الوجوب صفة وجودية لانه حصل بعد ما لم يكن فلو
جاز ان لا يكون وجوديا لجاز ان لا تكون الحركة بعد السكون والعلم الحاصل بعد عدمه وجوديا واذا
كان الترجح امرا موجودا فله محل موجود لامتناع قيامه بذاته او بمعدوم وليس ذلك المحل هو الاثر اي
الممكن والا لكان الاثر موجودا قبله اي قبل الترجح الثابت على وجوده فيكون الممكن موجودا قبل وجوده
بمرتبتين هف فلا بد هناك من شيء آخر موجود يتقوم به الترجح فهو المؤثر قلنا لا نسلم ان الممكن
يجب ان يترجح وجوده قبل الوجود وما سيأتي من انه لا بد ان يترجح وجوده الى حد الوجوب حتى يوجد مبني
على انه محتاج الى علة وهو المتنازع بل يترجح مع الوجود وح جاز ان يقوم الترجح بالممكن حال كونه
موجودا فلا حاجة الى محل آخر هو المؤثر وايضا ان سلم كون الترجح سابقا على وجود الممكن فالترجح
الثابت صفة الوجود فلا يقوم بغيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها فلا يتصور قيامه بالمؤثر واتى

ان الترجح والوجوب المتحد ولا يجب ان يكون موجودا لان العدمي قد يتجدد بل هو امر اعتباري تتصف
به الممكن حال ما يكون متصورا فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج الطريق الثالث ذكره الامام الرازي
ذكره في الاربعين وقد بناه على قول الفلاسفة انه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده او بعده اي يمتنع عدمه
متقدما بهذا التقدم وهو ان يكون قبل وجوده او بعده لا عدمه مطلقا والا كان واجبا بذاته والاوان
لم يمتنع كون عدمه قبل وجوده او بعده في زمان اي فيكون تقدم العدم على وجوده او تأخره عنه بزمان لان
التقدم اذا لم يمكن ان يجامع المتأخر كان المتقدم زمانيا ولجمع الوجود والعدم لان الزمان حال ما
كان معدوما كان موجودا فيجتمع وجوده وعدمه هف فهو اي الزمان لامتناع عدمه كذلك واجب مستمر
الوجود دائما وانه ممكن لذاته لتركبه من آنات متصرمة متعاقبة فوجوبه بالغير فيكون الامكان علة
الحاجة الى الغير دون الحدوث اذ لا حدوث هنا ولكن انه اي هذا الطريق بعد تسليم مقدماته يبطل
كون الحدوث علة الحاجة او جزءا لها او شرطها ولا يثبت لدعوى الكلية التي هي مطلوبنا فان المثال الجزئي
اعني كون امكان الزمان محوجا الى السبب لا يصحح القاعدة العامة بان الامكان مطلقا محوج الى المؤثر لجواز
ان يكون ذلك بسبب امر مختص بالزمان وقد عرفت ان الطريقين الاولين لا يتمان ايضا فالاهم المثبت
اي الطريق الواضح المعتمد هو المنهج الاول يعني دعوى الضرورة المختارة عند الجمهور وشبهة المنكرين لكون
الممكن محتاجا الى المؤثر عدة اي متعددة كثيرة الشبهة الاولى ان احتياجه الى مؤثر سواء كان ذلك الاحتياج
لامكانه او لغيره انما يتحقق اذا امكن تأثيره في شيء لكنه غير معقول اذ التأثير في الوجود مثلا اما حال الوجود
اي وجود الاثر وهو محال لانه ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل واما حال العدم وهو باطل ايضا لانه جمع للنقيضين
وذلك لان وجود الاثر مع التأثير لا يتخلف عنه اصلا فانك تقول الكسر والانكسار والوجود مع الايجاد ولما فرض
ان التأثير في الوجود اعني الايجاد انما هو حال العدم كان وجود الاثر ايضا في تلك الحال فيجتمع وجود
الاثر وعدمه معا ولانه اي الاثر حال عدمه نفي محض فلا يصلح هو في هذه الحالة ان يكون اثرا للموجد
ولا لا اثر له فلا تأثير ولا ايجاد وهو مح ولانه اي الايجاد ولا مؤثر الوجود مستمر على ما كان عليه قبل
ان يتعلق تأثير وايجاد فلا يستند هو مع كونه مستمرا على حالته التي كان عليها الى الايجاد لا مؤثر الوجود
فقد بطل كون التأثير في الوجود حال العدم بوجوه ثلثة وان شئت نفي التأثير في العدم ملت التأثير فيه
اما حال كون الاثر معدوما وهو تحصيل الحاصل واما حال كونه موجودا وانه جمع للنقيضين وايضا هو حال
الوجود لا يصح اثرا للمعدوم وايضا هو مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به الاعدام فلا يستند
الى مؤثر العدم والجواب ان الايجاد لما هو موجود بوجود حصل اي قبل الايجاد فانه تحصيل لما كان
حاصلا قبل هذا التحصيل وهو مح بديهة وان الايجاد للموجود بوجود مقارن للايجاد ولان حصول الاثر

في التأثير زمانا وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا تحدث صفة
في نفسها اصلا كهذه البحوثة وهذا الصوت لان حدوثها اما حال عدمها او هو اجتماع النقيضين لان
الوجود والعدم واما حال وجودها وهو حصول الحاصل او نقول لزم ان لا تحدث صفة في شيء فيوجد بها
وايجادها او حال الوجود او العدم وكلاهما باطل لكن حدوث هذه الصفات واشباهها لا امر كذلها
امر بديهي فانتقض دليلكم قطعا والحل ان ذلك الذي ذكرتموه من استحالة التأثير حال الوجود او حال
العدم ضرورة بشرط المحمول فان التأثير في وجود الاثر بشرط الوجود او بشرط العدم مح مسلب التأثير
في الوجود مثلا ضروري بشرط اتصاف الاثر بالوجود او العدم ومثل ذلك يسمى ضرورة بشرط المحمول وهو
اي هذا المذكور اعني الضرورة المشروطة بالمحمول لا ينافي الامكان الذاتي لان الملاحظة فيه الذات مع
دون ما لها من الصفات فامتناع التأثير بشرط احدى هاتين الصفتين لا ينافي امكانه بالنظر الى ذات
الممكن في زمان كل واحدة منها وتحريره ان يقال قولكم التأثير اما حال الوجود او حال العدم و
كلاهما باطل ان اردتم به ان التأثير اما بشرط الوجود او بشرط العدم فاخترتم بان التأثير في ذات الممكن
من حيث هو لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم وان اردتم به انه في زمان الوجود او زمان العدم فنختار
انه في زمان الوجود كما مر ومنهم من اجاب بان التأثير في زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس
ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن النافين للواسطة من جوز تقدم
التأثير على حصول الاثر فقال التأثير حال العدم في آن وحصول الاثر في آن آخر عقيبه وليس في ذلك اجتماع
الوجود والعدم اصلا الشبهة الثانية وهي ايضا دالة على ان الممكن غير محتاج الى مؤثر لا لامكانه ولا لغيره
اذ ذلك فرع امكان التأثير وهو مح اذ التأثير اما في الماهية او الوجود او الموصوفية به لانه اذا لم
يمكن التأثير في شيء من هذه الثلثة كانت الماهية الموجودة مستغنية عما فرض مؤثرا بالقياس اليها و
قد بطلت هذه الاقسام كلها فتم لان جعل الماهية تلك الماهية مح وكذا جعل الوجود وجودا او ايضا
هو حال فلا تقبل تأثيرا والموصوفية عدمية فلا تكون اثرا والجواب انه اي التأثير في الوجود اي جعل
اي في الموجودات كما مر من ان المجعول هو الوجود الخاص لا الماهية الوجود وقد سبق منا تحقيق ان تأثير
المؤثر في اي شيء هو كلام زيد عليه وايضا فينتقض ما ذكرتموه بالحدوث اي حدوث الصفات المحسوسة عند
كم ثم لان تأثيره اما في ماهيتها او وجودها او موصوفيتها به والكل بط لما ذكرتم بعينه الشبهة
الثالثة الحاجة والمؤثرية لو وجدتا في الخارج تسلسل اي لزم التسلسل في ذلك لان الحاجة لو وجدت لاحتاجت
الى الموصوف بها اذ لا تتصور قيامها بذاتها فلها حاجة الى حاجة اخرى فينتقل الكلام الى حاجة الحاجة وكذا المؤثرية
لو وجدت لاحتاجت الى مؤثرية اخرى اذ يستحيل كونها واجبة بذاتها واذا لم يكونا موجودين لم يكن الممكن

متصفا بالحاجة لا بسبب الامكان ولا لغيره ولم يكن شيء متصفا بالمؤثرية في الممكن اصلا وهو
بط والجواب انه لا يلزم من كونهما امرين عدميين اعتباريين انتفاؤهما عن غيرهما حتى ان لا
يكون الشيء في نفس الامر محتاجا ومؤثرا اي متصفا بالحاجة والمؤثرية فان الامور العدمية يتصف
بها الاشياء في نفسها كالامتناع والعدم فانهما وصفان اعتباريان لا وجود لهما في الخارج مع
ان الممتنع والمعدوم متصفان بهما قطعا فان قيل لو ثبتا اي لو ثبت الحاجة والمؤثرية لشيء واتصف
ذلك الشيء بهما فاما وجوديتان واما عدميتان اذ لا مخرج عنهما ويبطل كل اي كل واحد من كونهما
وجوديتين او عدميتين بما عرفت اما ابطال الوجودية فلزوم التسلسل لانهما من الانواع المتكررة التي
عرفت حالها في الضابط المتقدم واما العدمية فلان يقال هما نقيضا اللاحاجة واللامؤثرية العدميين
على قياس ما مر في الوجوب فقد عرفت الجواب عن ذلك فيما اشرنا اليه فيما مر من احوال الشبهة العامة وهو
ان القدح في دليل الوجودية او دليل العدمية بما عرفت فيه من الخلل والنقض بحاله هذا متعلق بقوله والجواب
انه لا يلزم من كونهما اعتباريين وما توسط بينهما اعتراض ورد فان قيل من تتمة الاول والمراد ان هذه
الشبهة كالاولى منقوضة بحدوث الصفات المحسوسة فانها يقتضي ان لا يحدث هذه الصفات لانا
نعلم بالبديهة انها على تقدير حدوثها متصفة بالحاجة الى المؤثر المتصف بالمؤثرية فيها الشبهة الرابعة وهي
مخصوصة بنفي كون الامكان محوجا ان يقال لو احوج الامكان في الوجود الى المؤثر لاحوج في العدم ايضا
الى المؤثر لاستوائهما اي نسبتهما اليه اي نسبة الوجود والعدم الى الامكان لانه رفع الضرورة الذاتية عنهما
معا فكما ان الوجود ممكن كذلك العدم ممكن لكن العدم نفي محض لا يصلح اثرا لشيء سواء كان عدما اصليا
او طاريا دفع الاصلي مانع آخر وهو اوسته مستمر فالتأثير فيه تحصيل للحاصل فوجب ان لا يكون الوجود ايضا اثرا
لشيء والجواب ان العدم ان صلح اثرا بطل دليلكم لبطلان استغناء اللازم ح وان لم يصلح
منعنا الملازمة اي لا نم انه لو احوج في الوجود لاحوج في العدم للفرق البين وهو ان الوجود يصلح اثرا دون
العدم فيكون الامكان محوجا في الجانب الذي يصلح ان يكون اثرا ولا يلزم منه ان يكون محوجا في الجانب
الذي لا يصلح لذلك قطعا ولنا ان نقول ابتداء من غير تردد وان سلمنا الملازمة المذكورة فدليلكم
فلا نم ان العدم لا يصلح اثرا لشيء اي لا نم بطلان اللازم فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة فانه
لولا ان العلة معدومة لم يكن المعلول معدوما لا يقال لو جاز استناد العدم اليه اي الى العدم كما ذكرتم
من استناد عدم المعلول الى عدم علته لجاز ايضا استناد الوجود اليه اي الى العدم وانه اي جواز استناد
الوجود الى العدم ينفي الحاجة الى وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات وجود الصانع لانا نقول هذا
كلام على السند مع ان الملازمة ممنوعة اذ الضرورة العقلية تحكم بجواز ذلك اعني استناد العدم الى العدم

والامتناع هذا اي استناد الوجود والعدم الى العدم فلا تقدح بطلا للملازمة اصلا الشبهة الخامسة وهي ايضا مخصوصة
بنفي كون الامكان محوجا لو كان المحوج الى المؤثر هو الامكان لاحوج اليه ايضا حال البقاء لثبوته
اي ثبوت الامكان للممكن في زمان البقاء وجاز لانه لازم للماهية الممكنة مقتضيه ذاتها من حيث هي
فلا ينفك عنها اصلا كالوجوب والامتناع الذاتيين واذا كان الامكان باقيا حال البقاء كان معلوله
الذي هو الاحتياج الى المؤثر باقيا ايضا واللازم بط لان ايجاد الحاصل به اي بتأثير المؤثر حال البقاء وان كان
نفس الوجود وانه حاصل قبله اي قبل البقاء لزم تحصيل الحاصل وان كان الحاصل به امرا متجددا لم يكن
ذلك المؤثر بتأثيره موجبا للباقي الذي هو المتصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء بل موجبا لامر آخر
فلا يكون مؤثرا في الباقي والمقدر خلافه لا يقال تأثيره في بقائه الذي هو امر متجدد لا في ذاته حتى يلزم
الوجود الذي كان حاصلا لانا نقول الذات ممكنة حال البقاء ولا تأثير فيها كما اعترفتم به فتبقى الذات
بلا مؤثر فيها فتكون مستغنية عنه مع ثبوت امكانها المحوج اياها اليه وهذا خلف والجواب انه اي التأثير
في الممكن الباقي ليس تحصيلا للحاصل ولا تحصيلا للمتجدد بل تأثيره فيه هو ان يكون دوامه لدوامه كما كان وجوده
اولا من وجوده فان سمي الدوام متجددا لانه لم يكن حاصلا في اول زمان الوجود صار النزاع لفظيا لانا
نقول التأثير في دوام الوجود الحاصل اولا لا في امر متجدد هو وجود ابتدائي وانتم تقولون لا تأثير في الوجود
الحاصل اولا بل في امر متجدد هو دوامه فالمعنى واحد والاختلاف في ان الم اولا ببعض المتجدد ماذا واعلم
ان الجواب الاول مذكور في نقد المحصل وليس فيه انه لا تأثير في ذات الممكن حتى يتجه عليه ما اورده المص
بل فيه ان تأثير المؤثر في امر جديد هو البقاء موصوفا به لم نتصور ان يفيده المؤثر البقاء بهذا الاعتبار و
اللازم تحصيل الحاصل واذا افيد وجده كان بقاؤه مستفادا منه ولا شك ان البقاء هو دوام الوجود
فتكون الذات باعتبار دوام وجوده مستندا الى المؤثر وهذا بعينه ما آثره ولا فرق الا في ان كلمته
البقاء اي الدوام متجددا وتوضيح المقام على ما زيد عليه في تحقيق المقام ان يقال كان اتصاف الممكن
بالوجود في زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه كذلك اتصافه ثم لك
الوجود اليه وبقاء اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفيه
امر لازم لذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في
الزمان الثاني فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده
من الازمنة مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء
الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديم له على
انه يجعله متصفا بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه

به لان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج وقد نبهت على معنى التأثير و
الايجاد فيما سبق ومن قال ان التأثير في الباقي تحصيل للحاصل فقد وهم ان المؤثر يحصل في الزمان
الثاني اصل الوجود الذي كان حاصلا او وهم انه يجدد البقاء ويحصله للممكن اما جزءا مع بقائه وكلاهما
باطل ومن قال ان التأثير اذا كان في امر متجدد لا يكون تأثيرا في الباقي البتة فقد توهم ان ذلك المتجدد
وجود ابتدائي وهو ايضا باطل لان التأثير في ذلك الوجود الحاصل لا في اصله بل في بقائه ودوامه
الذي هو متجدد وما يقال من ان المعنى بالتأثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الاثر وذلك حاصل
حال البقاء ومرجع الى ما ذكرناه من ان وجوده لوجوده ودوامه لدوامه فمكن من امرك على بصيرة كيلا
يلتبس عليك الحال بتغير العبارات الشبهة السادسة لو كان الامكان او الحدوث محوجا الى المؤثر
كان للحوادث التي نشاهدها مؤثر اما لحدوثها واما لامكانها فاما ان يقال ذلك المؤثر قديم فيلزم
حدوثها اي حدوث تلك الحوادث في اوقاتها المخصوصة بلا سبب مخصص لتلك الاوقات بالحدوث
من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية وان ذلك المؤثر القديم موجود فيها واما ان يقال
ذلك المؤثر حادث فيكون محتاجا الى مؤثر آخر حادث ايضا فيتسلسل وكونه ح ملنا المؤثر في الحوادث
قديم مختار عندنا وفعله تابع لارادته وتعلق ارادته بتخصيص الحدوث ببعض الاوقات من دونها
لا يحتاج الى داع بل لان يختار احد مقدوريه المتساويين على الآخر بلا سبب يدعوه اليه فان
ذلك هو الكمال في الاختيار وان ترجيح الصادر من الفاعل لاحد مقدوريه على الآخر لا لداع يدعوه
الى الآخر ذلك المقدور عن الوقوع اي وقوع احد المتساويين بلا سبب مؤثر والثاني هو الذي لا نه
يرجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت بطلانه بالضرورة واما
الاول فليس بمح لانه ترجيح من غير مرجح اي من غير داع لان المختار ذات متصف بالترجيح ولا استحالة
فيه لان المؤثر اذا كان مختارا فهو مرجح كما اشار اليه بحث وهو ان المختار ان رجح احد مقدوريه
بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم اختص
باحدى الارادتين دون الاخرى فان السند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقل الكلام
اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم يسند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب فان
قيل الارادة واحدة لكن تتعدد تعلقاتها بحسب المرادات قلنا فلزم التسلسل في التعلقات
الشبهة السابعة هذه الحوادث التي وجدت الآن من حيث هي جملة لا شك انها حادثة وممكنة فلو كان
الحدوث او الامكان محوجا الى المؤثر لكان لتلك الجملة علة لكن لا علة لها والا فاما حادثة فيكون تلك
العلة داخلة في الجملة لانها من جملة الحوادث بحيث لا يشذ عنها شيء منها وهي اي تلك العلة خارجة عنها لان المؤثر

في الجملة لا بد ان يكون خارجا عن الاثر فيكون داخلا وخارجا تحت ما قدر به قصدور ما لا مؤثر اذ لا يكون
ان مؤثر ذلك القديم فيها ان تأثيره فيها ان كان قديما لزم قدم الحوادث اذ لا يعقل تأثير حقيقي بلا حصول
اثر وان كان حادثا لزم ان يتصف القديم بصفة متجددة هي المؤثرية فيكون محتاجا الى مؤثرية اخرى فيتسلسل
الكلام اليها فيلزم التسلسل والجواب انها اي المؤثرية صفة ذهنية مختار ان المؤثرية في جملة الحوادث قديم وان
لم تأثير المتجدد لكنه صفة ذهنية اعتبارية يتصف بها القديم من غير حاجة الى تأثير آخر فلا تسلسل والحاصل
ان يبطل الاتصاف بالحوادث وان كان حادثا يحتاج الى مرجح ومخصص فانتهى الارادة كافية في ذلك
علمنا قدم ابعاد الاشكال فيها الشبهة الثامنة دعوى الضرورة في قدرة العبد وفي هذه الشبهة
من التسع اي يعلم بالضرورة ان قدرة العبد مؤثرة على وفق ارادته وان افعاله صادرة عنه ويعلم بالضرورة
ايضا ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما بلا مرجح لا يرى تساوي شدة
احتياجه الى الفرار يستحيل منه ان يقف ويتفكر في رجحان احدهما على الآخر وكذا الحال في العطشان
اذا احضر عنده قدحان من الماء متساويان فهذه جملة ممكن حادث بلا سبب والجواب ما قد عرفت من
ان مثل ذلك ترجيح من فاعل مختار بلا داع وليس بمستحيل انما المستحيل ترجح احد طرفي الممكن بلا سبب مرجح
من خارج وقد عرفنا ايضا ان هذا الجواب فانه للبحث لا دار من اثبات الممكن قال المتكلمون المحوج
الى السبب هو الحدوث لا الامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اعني
الحدوث اذ ما سبيه لا بين بذلك فاذا خرجت الى الوجود زالت الحاجة ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر
كيف والبناء يبقى بعد فناء البناء وايضا اذا لاحظ العقل حدوث شيء طلب علته وان لم يلاحظ معه
شيئا لم يطلب وايضا لو كان المحوج هو الامكان لاحوج في جانب العدم فيلزم ان يكون الاعدام
الازلية معللة مع كونها مستمرة والكل منظور فيه اما الاول فلانه ليس حاجة الممكن في خروجه من العدم
الى الوجود حتى يكون الحدوث الا كانت حاله كحاله عارية عنهما معا بل ليس لها الا الاتصاف بالعدم او
الاتصاف بالوجود فاحتياجها الى المؤثر في هذا الاتصاف بالوجود فاحتياجها الى المؤثر في
هذا الاتصاف وقصة البناء كاذبة فان البناء ليس علة موجدة للبناء حقيقة وكلامنا في العلل الموجدة
بل هو بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الخشبات واللبنات وتلك الحركات علة معدة لاوضاع
مخصوصة من تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية غير تلك الحركات المستندة الى حركة
البناء فلا يضرها عدم شيء منها واما الثاني فلان العقل لو جوز وجوب الحادث لذاته لما طلب علة اصلا
فظهر ان ذلك الطلب لملاحظة امكانه لانه شيء من ملاحظة اتصافه بالعدم اولا وبالوجود ثانيا
واما الثالث فلما عرفت في جواب الشبهة الرابعة من ان عدم المعلول لعدم العلة وان كان مستمرا

وقيل المحوج الى المؤثر هو الامكان مع الحدوث فيكون كل منهما جزءا من العلة المحوجة وقيل المحوج هو الامكان بشرط
الحدوث فيكون الامكان علة محوجة والحدوث شرطا لعليتها وقد يشترط قالوا وليس الغرض من الشابعين
تنصيص عليها كل من الامكان والحدوث فيعتبر الحدوث اما شرطا واما شطرا وقيل الكل اي كل واحد من
الاقوال الثلاثة ضعيف قال الامام الرازي لان الحدوث صفة للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود
بالعدم فيكون صفة له قطعا فيتأخر الحدوث عن الوجود لان صفة الشيء متأخرة عنه وهو اي الوجود
متأخر عن تأثير العلة اي عن الايجاد وهو المتأخر عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثيره
فيه فكذا هي الواجب والممتنع المتأخرة عن علة الحاجة بالضرورة فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة
او جزءا او شرطا تأخره عن نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثاني
لان جزء العلة متقدم عليها والاظهر في العبارة ان يقال فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب والمآل في
المعنى واحد قال الحكم ولا يخفى انه اي ما ذكره هذا القائل مغالطة نشأت من اشتباه الامور الذهنية
بالخارجية وتنزيلها منزلتها لانهم لم يريدوا بقولهم ان الحدوث علة الحاجة او جزؤها او شرطها الا ان الحكم
العقل بالحاجة بملاحظة الحدوث اما وحده او مع الامكان وهذا حق لا شبهة فيه لا ان الحدوث علة في
الخارج للحاجة فيوجد الحدوث في الخارج والا فيوجد الحاجة فيه ثانيا لان الحدوث والحاجة امران اعتباريان
فكيف يتصور كون احدهما علة للآخر في الخارج حتى يرد عليه انه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه بمراتب
ولكن نقول ان قولنا الممكن محتاج في وجوده الى مؤثر قضية صادقة في نفس الامر فيكون الممكن موصوفا
في حد ذاته بالحاجة لا يقال كما ان اتصاف الشيء بالصفات الوجودية يحتاج الى علة في ذات الموصوف
او غيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية محتاج اليها والفرق ان الوجودية تحتاج الى العلة في
وجودها ايضا دون العدمية اذ لا وجود لها الا يرى انه اذا قيل لم اتصف زيد بالعمى كان سؤالا معتبرا
عند العقلاء بخلاف ما لو قيل لاي شيء وجد العمى في نفسه وكما يجوز ان يعلل اتصاف الشيء ببعض من
الاوصاف الثبوتية باتصافه ببعض آخر منها كذلك يجوز ان يعلل اتصافه ببعض الاعتباريات
ببعض آخر منها وكما ان العلل هناك موصوفة بالتقدم على معلولاتها كذلك هنا موصوفة به ايضا
اذا عرفت هذا فالمقصود في هذا المقام بيان علة اتصاف الممكن بالحاجة في نفس الامر فاذا هب
الحكماء الى ان تلك العلة هي اتصافه بالامكان وذهب جمهور المتكلمين الى انها اتصافه بالحدوث
وحده او مع غيره فورد عليهم ان اتصاف الحادث بالحدوث في نفس الامر متأخر بالذات عن
اتصافه بالوجود فيها واتصافه بالوجود فيها متأخر كذلك عن الايجاد وهو ايضا متأخر كذلك
عن احتياجه فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث علة لاتصافه بالحاجة وهذا الكلام منقح لا مغالطة

في الاصل او مع غيره بل انما الغرض اعتبارية لا حاجة بها الى علة في وجودها في الاشياء متصفة بها في نفس الامر فلا
بد لذلك الاتصاف من علة [illegible] معلولها يجب في نفس الامر واما قولنا انهم لم يريدوا الا ان الحكم
اراد به ان الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة مع كونه علة للحاجة في نفس الامر دون الخارج كما حققناه
كان الدور لازما قطعا وان اراد انه علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام اذ
المقصود فيه بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق بها [illegible] فان قيل الامكان متأخر ايضا
عن الوجود لانه كيفية نسبة الوجود الى الماهية فيتأخر عنهما كالحدوث قلت [illegible] الامكان متأخر عن
الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكنه ليس متأخرا عن كون الماهية موجودة [illegible]
الماهية ووجودها بالامكان قبل ان تتصف به واما الحدوث فلا يوصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها
موجودة وثانيهما اي ثاني ذينك الامرين ايجاب الممكن لا يكون احد الطرفين اي الوجود او العدم اولى به لذاته فان قلت هذا
البحث ما فائدته فان الممكن هو الذي يتساوى طرفاه بالنظر الى ذاته فلا يتصور ان يكون احدهما اولى
به لذاته والا لم يكن ممكنا [illegible] الممكن الخارج عن القسمة هو ما لا يقتضي وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك
الوجود عنه كالواجب ولا يقتضي ايضا عدمه كذلك كالممتنع وليس يلزم من هذا تساوي طرفيه لذاته لجواز ما قيل
كما ينبغي فقد لا بيان انه لا يجوز ان يكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير واصلة الى حد الوجوب ومنهم من
جوز ذلك اي كون احد طرفيه اولى به لذاته فقال طائفة العدم اولى بالممكنات السيالة اي غير القارة كالحركة
والزمان والصوت وعوارضها اذ لولا ان العدم اولى بها لجاز بقاؤها ورد بان الوجود في البقاء [illegible] مسلم
لذواتها تلك الاشياء بل لاقتضائها التقضي والتجدد وليست قابلة للبقاء مع تساوي نسبتها الى اصل الوجود والعدم
وقال بعضهم العدم اولى بالممكنات كلها اذ يكفي لها في عدمها انتفاء جزء من عللها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق
جميع اجزاء عللها فالعدم اسهل وقوعا وهو مردود بان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضي اولوية لذاتها
وقال بعضهم اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم واذا عدم المؤثر ووجد الشرط كان
العدم اولى به وكذا اذا وجد العلة فالوجود اولى فالعدم وفساده ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى
ذات الممكن وانه اي كون احد طرفيه اولى به لذاته باطل لان الطرف الآخر ان امتنع بسبب تلك الاولوية الناشية
من ذات الممكن كان هذا الطرف الاولى لذاته واجبا فيصير الممكن اما واجب الوجود لذاته او واجب العدم لذاته
هف والا وان لم يمتنع الطرف الآخر فاما ان يقع الطرف الآخر بلا علة وانه محال بديهة لان المساوي لما امتنع
وقوعه بلا علة فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه بلا علة واما ان يقع الطرف الآخر بعلة فهذا اي ثبوت الاولوية
للطرف الاولى موقوف على عدم تلك العلة التي للطرف الآخر ضرورة اذ مع وجود تلك العلة يكون الطرف
الآخر راجحا اولى والا لم تكن علة له فلا تكون تلك الاولوية الثابتة للطرف الاولى ثابتة له لذاته اي لذاته

الممكن وحده بل يكون تلك الاولوية ثابتة لذاته مع انضمام ذلك العدم اليه والمفروض خلافه وهو ان الاولوية
ناشية من ذات الممكن وحده ولنا في البحث ههنا فان قيل اذا جوزنا حصول الاولوية لاحد الطرفين من الذات
مع انضمام عدم علة الطرف الآخر اليه فلنفرض ان ذلك الطرف هو الوجود فنقول باب انضمام عدم علة
العدم الى ذات الممكن ولا استحالة في وقوع الطرف الراجح فيمكن في وقوع الوجود عدم سبب العدم منضما
الى ذات الممكن وانه اي ما ذكر من كون عدم سبب العدم كافيا في وجود الممكن يغني عن وجود المؤثر في
الممكنات الموجودة فيسد باب اثبات وجود الصانع قلنا سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة
الى اعدام عللها فعدمه اي عدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا ويحصل المط وهو استناد
وجود الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم دالا على وجود الصانع وثالثها اي ثالث تلك الابحاث ان
الممكن لا حاجة الى العلة المؤثرة في وجوده لما مر وكون الاولوية الناشية من تلك العلة اذا لم تصل الى
حد الوجوب غير كافية في وقوعه لانه اذا صار الوجوب بسبب تلك العلة اولى بلا وجوب وكان ذلك كافيا
في وقوعه فلنفرض مع تلك الاولوية الوجود في وقت والعدم في وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد
الوقتين بالوجود لمرجح لم يوجد في الآخر لزم ترجح احد المتساويين بلا سبب وان كان لمرجح لم تكن الاولوية
الناشئة للوقتين كافية للوقوع والمقدر خلافه وايضا الاولوية لا تنشأ الا من العلة التامة لانه متى فقد
جزء من اجزائها كان العدم اولى فاذا فرض ان اختصاص احد الوقتين لمرجح لم يوجد في الآخر لم تكن العلة
التامة علة تامة فقد ثبت ان الاولوية وحدها غير كافية فما لم يجب وجود الممكن عن علته يستحيل تخلفه عنها
لم يوجد وهو وجوبه السابق على وجوده لانه وجب اولا وجوده من علته ثم وجد وانه اذا وجد بشرط الوجود
واخذه معه يمتنع عدمه والا جاز اجتماع عدمه مع وجوده وانه وجوبه اللاحق لوجوده فانه وجد اولا فامتنع
عدمه ووجب وجوده فله اي فللممكن الموجود وجوبان محيطان بوجوده وهما بالغير لان الاول بالنظر الى
وجود العلة والثاني بالنظر الى وجود الممكن واخذه معه فلا ينافيان الامكان الذاتي لانه بالنظر الى ذات
الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجودة وكذا عن كونه موجودا وقس على ذلك حال الممكن المعدوم فانه محفوف
بامتناعين احدهما عدم علة وجوده والثاني من عدمه ورابعها ان الامكان لازم للماهية الممكنة لا يجوز
انفكاكها عنه اصلا والا جاز خلو الماهية عنه فتنقلب الممكن ممتنعا او واجبا ان كان خلوها عنه بزواله
عنها او بالعكس اي ينقلب الممتنع او الواجب ممكنا ان كان خلوها عنه بحدوثه لها بعدما لم يكن وانه اي
جواز خلوها عنه على احد الوجهين ينفي الامان عن الضروريات فيرتفع الوثوق عن حكم العقل بوجوب الواجبات
واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات لجواز انقلاب بعضها الى بعض ح وذلك سفسطة ظاهرة البطلان
لان الوجوب والامتناع والامكان المستندة الى ذوات الاشياء في انفسها لا يتصور انفكاكها عنها او

لم يكن ملك الذوات بتلك الدرجة لانتفاء مقتضياتها من حيث هي هي وربما يحتج عليه اي على لزوم الامكان ذاتية
الامكان للممكن بانه لو كان الامكان لم يكن لازما لها بل جائزا فنقول ان حدوث الامكان بما اتصافها به لان
يكون لازما لبعض وذلك لاتصاف وتسوي الامكان باعتبار وقوعه صفة لها ممكن لحدوثه بهذا الاعتبار واحتياجه
الى الغير فيكون للامكان امكان فيتسلسل الامكانات لا الى النهاية او لا يكون حدوث الامكان لها لازم حقيقته
فلزم في الصانع اي لا يثبت وجوده لجواز حدوث الحوادث من غير استناد ولا شيء يقتضيها او نقول حدوثه
بالذات ان يتوقف على حادث آخر ويتسلسل بان يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر لا الى النهاية والا وان لم يتوقف
حدوثه على حادث فاختصاصه بالاختصاص حدوث الامكان بذلك الوقت الذي حدث فيه يكون بلا مرجح
والحق ان المدعى وهي ان الامكان الذي يقتضيه ذات الممكن من حيث هي هي لازم لها يستحيل انفكاكه
عنها اظهر من هذه الدلائل لانا نعلمه بديهة بحكم به صريح العقل بعد تجريد طرفيها على ما ينبغي وفي هذه الدلائل
مناقشات لا تخفى على ذوي الفطانة وبتقدير صحتها لا شبهة في خفاء مقدماتها وربما يستدل عليه اي على لزوم
الامكان للماهية بان حدوث العالم اي وجوده غير ممكن في الازل لما ثبت من الدلالة على وجوب حدوثه
بل نقول وجود الحادث في هذا الآن غير ممكن في الازل لاستحالة ان يكون الحادث ازليا ثم يصير وجود العالم
بل وجود ذلك الحادث ممكنا فيما لا يزال فقد ثبت الامكان بعدما لم يكن له فلا يكون لازما وكذا اي علية
الباري للعالم بل للحوادث اليومية غير ممكنة في الازل ثم انها صيرت ممكنة فيما لا يزال وايضا فقد ثبت الممكن المقدور
مع الوجود وامتناع المقدورية لان الوجود يمتنع ان يكون مقدورا لاستحالة تحصيل الحاصل بعد امكانه اي بعد
امكان مقدوريته حال حدوثه وصدوره من الفاعل فقد زال امكان الشيء بعدما كان حاصلا له فلا يكون
لازما والجواب عن الاول ان ازلية الامكان ماهية وهي غير امكان الازلية وغير مستلزم له وذلك لانا اذا
قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل طرفا للامكان فيلزم ان يكون الشيء متصفا بالامكان اتصافا
مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم
والحوادث اليومية وكذا علية الباري لها ايضا واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل طرفا لوجوده على معنى
ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان
يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا
ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود
نوعا من الوجوه وهذا هو المسطور في كتب القوم وفيه بحث وهو ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن
هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك
الاجزاء بما فانظر لا ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في

كل منها لابد لا فقط بل وبما انضاف اليه جواز اتصافه به في كل منها معا فهو امكان اتصافه بالوجود المستمر
في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية ثم ربما امتنعت الازلية بسبب
الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي مثلا الحادث ممكن ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هو وممتنع اذا
اخذ الحادث مقيدا بحدوثه فذات الحادث من حيث هو امكانه ازلي وازليته ممكنة ايضا واذا اخذ مع قيد
الحدوث لم يكن لهذا المجموع امكان وجود اصلا لان الحدوث امر اعتباري يستحيل وجوده فالمجموع من حيث
هو ممتنع لا ممكن فان قلت نحن نأخذ ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث على انه قيد لا جزء ونقول
انه ممتنع في الازل وممكن فيما لا يزال فقد انفك الامكان الذاتي عنه بالقياس الى الذات التي من حيث هو فان
اخذ ذات الحادث وحده او ذات المجموع فقد عرفت حالهما وان اخذ ذات الحادث مقيدا بقيد خارج
لم يتصور هناك امكان ذاتي اذ ليس لنا ممكن بالغير على قياس الواجب او الممتنع بالغير والرفع الى الوجوب
والامتناع بالغير انما يعرضان الممكن ولا استحالة فيه لان الممكن هو الذي لا يقتضي الوجود والعدم
ونسبته اليهما على سواء بالنظر الى ذاته فاذا وجد علة احد طرفيه فوجب به وامتنع الطرف الآخر لم يقدح
ذلك في استواء نسبتهما الى ذاته واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات لان استواء
طرفيه لما كان ثابتا بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة والا لتوارد علتان على شيء واحد ولا عروضه
للواجب او الممتنع والا لزم جواز الوجود او العدم واجبا فيلزم الانقلاب وهذا خلف والجواب عن الثاني
انه اي كون المقدور مقدورا امر اعتباري فلا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله وان وصف
بالامكان من حيث توهم صفة لغيره فالكلام ليس في الامتناع الغيري الذاتي بل هو امتناع ناشئ
من اخذ المقدور مع الوجود فلا ينافي الامكان الذاتي مع انه قد ثبت فيما سبق ان الباقي حال بقائه مقدور
ومحتاج الى مؤثر يمده البقاء والدوام فلا يكون امكان المقدورية زايلا مع وجود المقدور
في ايجاب القديم وهو ان الشيء الحاجة اليها احدهما انه اي القديم لا يستند الى الفاعل المختار
اي لا يكون اثرا صادرا عنه اتفاقا من المتكلمين وغيرهم والحكماء انما اسندوه اي القديم الذي هو العالم
على رأيهم الى الفاعل الذي هو الله تعالى لاعتقادهم انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ولو اعتقدوا
كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا بالذات لم يمنعوا
استناده اي استناد القديم اليه تعالى فالحاصل جواز استناده الى الفاعل الموجب اتفاقا من الفريقين
بان يدوم اثره اي اثر الموجب بدوام ذاته فيكون كلاهما قديمين مع استناد احدهما الى الآخر ومنع
استناده وامتناع استناده الى الفاعل المختار اتفاق منهما ايضا لان فعل المختار مسبوق بالقصد
الى الايجاد دون الفعل الموجب اذ لا قصد له وانه اي القصد الى الايجاد مقارن للعدم اي لعدم

ما قصد ايجاده وذلك ضروري فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة فنزاعهم في قدم العالم وحدوثه يرجع في
الحقيقة الى ان قالوا مستندا على ان الحكماء جوزوا استناد القديم الى الفاعل حكموا بان العالم قديم
مستند اليه والمتكلمين لم يجوزوا استناد القديم الى الفاعل حكموا بان العالم حادث مستند اليه تعالى
بل هذا النزاع منهم عائد الى كون الفاعل الموجد للعالم موجبا او مختارا حتى لو اتفقوا كلهم على انه موجب او على
انه مختار لاتفقوا على قدم العالم على التقدير الاول وعلى حدوثه على التقدير الثاني هكذا ذكره الامام الرازي
ورد عليه بانه يدل على ان المتكلمين بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس الامر كذلك بل بالعكس فانهم
استدلوا اولا على كون العالم حادثا من غير تعرض لعلة اصلا فضلا عن كونه مختارا ثم بنوا على حدوثه ان موجده
يجب ان يكون مختارا اذ لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل واعلم ان القائل بان علة الحاجة هي
الحدوث وحده او مع الامكان حقه ان يقول ان القديم لا يستند الى علة اصلا اذ لا حاجة له الى مؤثر قطعا فلا
يتصور منه القول بان القديم يجوز استناده الى الموجب الا ان ينزل عن اعتبار الحدوث الى اعتبار الامكان
وحده فان قلت فمثبتوا الحال من الاشاعرة زعموا ان عالميته تعالى مستندة الى علمه مع كونهما قديمين وابو هاشم
من المعتزلة زعم ان الاحوال الاربعة وهي العالمية والقادرية والحيية والموجودية معللة بحالة خامسة هي الالوهية
وكذا قدرته والاشاعرة كما زعموا ان الصفات موجودة قائمة بذاته وهي قديمة فلزم من ان يجعلوا الواجب
بالذات متعددا او يجعلوا القديم مستندا الى الغير والاول باطل فتعين الثاني فهذه الاقوال منهم منافية لما ذهبوا
اليه من اعتبار الحدوث ولا مجال للتأويل والتنزل فيها قلت قد يعتذر عن ذلك بان القديم ما لا اول لوجوده
فالحال لا توصف بالقدم الا ان يعبر بغيره بانه ما لا اول لثبوته وبان صفات الله ليست عين الذات ولا
غيرها فلا يلزم من تعدد الواجب ولا استناد القديم لغيره وانت تعلم ان امثال هذه الاعتذارات امور لفظية
لا معنوية قال المص ولقد عثرت في كلام القوم على ما يدل على عدم جواز استناد القديم الى المختار
وجواز استناده الى الموجب اما استناده الى المختار فجوزه الآمدي وقال لسبق الايجاد بالقصد على
وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا فكما ان ذلك اي السبق الايجادي والايجابي سبق بالذات لا بالزمان يجوز
مثله ههنا بان يكون الايجاد والقصد مع وجود الحق زمانا ومتقدما عليه بالذات ولا فرق بينهما اي بين
الايجادين فيما يعود الى السبق واقتضاء العدم وح جاز ان يكون العالم واجبا في الازل بالواجب
لذاته مع كونه مختارا فيكون معا في الوجود وان تفاوتا في التقدم والتأخر بحسب الذات كما ان
حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات وان كان معها في الزمان ويؤيد كلام الآمدي ما نقله بعضهم
من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية
لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما

وفيه نظر اما اولا فمن انا نعلم بالضرورة ان القصد الى الايجاد والموجود ح فلا بد ان يكون القصد مقارنا
لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا وقد تعالى تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود
في انه بحسب الذات مجوز مقارنتها للوجود زمانا لان الحق هو القصد الى الايجاد والموجود بوجود بل
وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود الحق كان معه واذا لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه زمانا
كقصدنا الى افعالنا واما استناده الى الموجب القديم فقد الموجب بالقديم لان اسناد القديم الى الموجب
الحادث مستحيل بالضرورة انما الكلام في استناده الى الموجب القديم فمنعه الامام الرازي لان تأثيره
فيه اي تأثيره في القديم اما حال بقائه اي بقاء القديم وفيه ايجاد الموجود وهو محال واما حال عدمه
او حدوثه وعلى التقديرين يكون حادثا وقد فرضناه قديما هف فان قلت قد يحتاج ذلك القديم
بالضرورة الى الموجب في البقاء فيكون مستمرا دائما بدوام علته الموجبة وذلك لان الاحتياج في البقاء
امر معلوم بالضرورة لا يجوز انكاره كالمعلول الباقي فانه محتاج في بقائه الى علته كاحتياج حركة الخاتم
في بقائها الى حركة اليد والمشروط الباقي فانه ايضا محتاج في بقائه الى الشرط كالعلم المحتاج في بقائه الى
الحيوة والعالمية المحتاجة في بقائها الى العلم واذ قد يراد ببقاء الشيء على وجوده وهو اي بقاء الشيء على
وجوده نفس وجوده في الزمان الثاني والا وان لم يكن نفس وجوده في الزمان الثاني بل كان زائدا عليه
فلا بد ان يكون موجودا حاصلا في ذلك الزمان فينقل الكلام الى بقائه ويتسلسل وقد يراد ببقاء الشيء على عدمه
وبقاؤه على عدمه نفس عدمه في الزمان الثاني اذ لو كان زائدا عليه لكان موجودا قائما بالمعدوم فظهر
ان الارادة تتعلق بالشيء حال بقائه سواء كان موجودا او معدوما فيكون في تلك الحال محتاجا مستندا الى
علة واذا ثبت الاحتياج في البقاء في هذه الاشياء ولم يلزم منه ايجاد الموجود على وجه قبيح لم يمكن استناد
القديم اي الباقي دائما في بقائه ودوامه الى موجب مستلزما لايجاد الموجود بل كان هناك استمرار وجود
مستند الى استمرار وجود آخر ثم انه اي ما ذكره الامام في ابطال استناد القديم الى المؤثر الموجب معارض
بوجوه الاول العدم سابق في الوجود والفاعل عليه اي عدم الاثر سابق وجوده وثانيا ايضا فاعليه
الفاعل لذلك الاثر ان ملك الفاعل عليه لذلك الوجود ومنافي اللازم منافي للملزوم واذا كان
كذلك فلا يكون السابق منه اي من عدم الاثر شرطا لها اي لوجود الاثر وكون الفاعل فاعلا له ضرورة
ان شرط الشيء لا ينافيه واذا لم يكن العدم السابق شرطا لها جاز ان يكون الاثر المستند الى الفاعل غير
مسبوق بالعدم وهو المطلوب الثاني ان الاثر حال البقاء ممكن لان الامكان لازم للممكن يستحيل انفكاكه
عنه كما مر والموجب لا العلة هو الامكان فيكون الباقي حال بقائه محتاجا الى المؤثر فلا يكون ذلك الاحتياج
الباقي اعني القديم يجوز استناده في بقائه المنزل الى المؤثر الثالث ابطلنا كون الحدوث علة شرطا للحاجة

اي ابطلنا كون الحاجة الى المؤثر موقوفة على الحدوث بوجه من الوجوه اعني كونه علة او جزءا او شرطا فيصح
احتياج القديم الى المؤثر والا كان الحدوث معتبرا في الحاجة اليه انما الواجب لم لا يستجمع في الازل شرائط
المؤثرية في اثر من الآثار فقدم اثره المستند الى تلك المؤثرية الازلية لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة
والا وان لم يستجمع تلك الشرائط في الازل توقف تاثيره في اي اثر فرض على امر حادث معتبر في مؤثريته
فينقل الكلام الى ذلك الحادث ويتسلسل لتوقف كل حادث على حادث آخر لا الى النهاية وانه باطل فتعين
الاول فقد استند القديم الى المؤثر الخامس الامكان محوج في العدم كما هو محوج في الوجود لما انه الى العدم
كعدم الحوادث لا اول له بل هو مستمر ازلا فقد جاز استناد المستمر في استمراره الا انه الى غيره وهذا معنى استناد
القديم الى المؤثر السادس زوجية الاربعة مثلا معللة بذاتها من حيث هي ذاته معها بحيث يستحيل انفكاكها
عنها فلو فرض ان الاربعة ثابتة ازلا كان زوجيتها ازلية ايضا مع كونها مستندة الى ذات الاربعة
فقد صح استناد ما لا اول له الى غيره قلنا جواب لقوله فان قلت اي قلنا في جواب ما ذكرتموه دليلنا
الدال على ان الباقي لا يجوز استناده حال بقائه الى المؤثر اقوى مما تمسكتم به في جوازه وذلك لان المؤثر
في الباقي حال البقاء اما ان لا يؤثر فيه اصلا فلا يكون مؤثرا فيه قطعا والمقدر خلافه وهو اي تاثيره في الباقي
تحصيل الحاصل فيكون ايضا باطلا بالضرورة كما مر هكذا اجاب الامام الرازي وقال واما الاجوبة المفصلة
فمذكورة في المطولات قال المحشي وقد عرفت ما فيه اي ما في اجزاء الدليل من الخلل وهو ان الشيء الباقي
وان كان قديما هو ان دوامه لدوام المؤثر فلا يكون تحصيلا للحاصل ولا في امر مستجد لا تعلق له بالباقي من
حيث هو باق فلا يتم هذا الدليل فضلا عن ان يكون اقوى فلذلك اورد الاجوبة المفصلة بقوله بل الجواب
اما عن دعوى الضرورة في قوله قد تحتاج بالضرورة في البقاء فالمنع لان دعوى الضرورة في محل الخلاف
غير مسموعة وحكاية العلة مع المعلول المستند اليها في البقاء وحكاية الشرط مع المشروط الذي يستند اليه في
بقائه فرع ثبوتهما ونحن لا نقول به اي بثبوتهما اولا علة ولا شرطه عندنا من الاشياء بل كلها صادرة عن الله تعالى
ابتداء بايجاد اختياره فلا لزوم وهذا على تقدير كونه مختارا لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فكانه رجع
مذهبه ولم يلتفت الى فرض الايجاب والعالمية عنده بانفس العلم لا معللة به مع قدمهما كما ادعيتموه نعم هذا يتجه
على القول بالحال واراد ثانيا غير مؤثرة اي لا مدخل لها في وجود افعالنا فلذلك جاز تعلقها بالموجود والباقي حال
بقائه اولا ما ثم هناك ابتداء ولا دوام فلا محذور بخلاف ما اذا تعلق به التاثير ارادة كان او ايجابا
فانه يستلزم ايجاد الموجود واما عن المعارضات الدالة على جواز استناد القديم الى المؤثر الموجب فنمنع اولا
ان الشرط في استناد الاثر الى المؤثر كونه مسبوقا بالعدم وهو غير العدم السابق وهذا الشرط لا ينافي وجود
الاثر وفاعلية الفاعل بل يجامعهما ولعا مران يقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على العدم فيدوم بدوامه

ذلك شرطه هذا ايضا وعن الثانية ان الكلام في الباقي الذي لا اول له وهو القديم وما ذكرتم
من ان في الباقي الذي لا اول له مصادرة فلا تقربه دليلا [illegible] ان اردتم به الاثر حال البقاء
ممكن ان الاثر القديم كذلك فهو مصادرة على المطلوب لاحتياج الشيء والقديم الى المؤثر الا
الامتناع كون القديم ممكنا وازليا وان اردتم به ان الباقي الذي له اول هو في حال بقائه ممكن و
مستند الى المؤثر فهو مسلم ولا يجديكم نفعا فان قلت اذا جاز التاثير حال البقاء في الذي لا اول له اذ لا
تصور فيها جاز هنا ايضا قلت هذه الملازمة ممنوعة فان البقاء الذي له اول قد تصور فيه
ان يكون ابتداء فيتصور دوامه بخلاف الباقي الذي لا اول له اذ لا يتصور فيه ابتداء تاثير فكيف يتصور
دوامه وعن الثالثة ان العقل بديهة الحكم بان القديم الذي يستمر الوجود في الازل لا يحتاج الى مؤثر
يفيده الوجود لاستحالة ايجاد الموجود وهذا هو مطلوبنا ولا يجب منه كون الحدوث شرطا للحاجة معتبرا فيها
وحده او مع غيره على انا قد نلتزم شرطية الحدوث في قبول التاثير اذ قد اجبنا عن ابطال اعتباره بالحدوث
بما سبق وههنا بحث وهو ان القديم اذا لم يقبل التاثير اصلا كان قبوله موقوفا على انتفاء القدم الذي
هو الحدوث في الموجودات فيكون شرطا لما شبهه واما الجواب عن ذلك الابطال فقد عرفت ما فيه
وعن الرابعة انا نختار انه اي الواجب استجمع في الازل شرائط الفاعلية لكنه فاعل مختار فله تاخير الفعل
الى اي وقت شاء فلا يلزم قدم اثره انما يلزم ذلك ان لو كان موجبا بالذات وهو ممنوع وعن الخامسة
ان استناد العدم الى العدم وان كان جائزا لما مر من ان عدم المعلول لعدم العلة لكن هذا الاستناد
امر وهمي لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز استناد العدم المستمر الى العدم المستمر استنادا وهميا جواز
استناد الوجود المستمر استنادا حقيقيا وكلامنا في هذه الاستناد ولان العدم من عوارض الوجود
العدم وعن السادسة مثله وهو ان يقال الاربعة الاعداد التي لا وجود لها وكذا زوجيتها ايضا من
الاعتبارات العقلية فاستنادها الى ذات الاربعة استناد وهمي لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز
هذه الاستناد وهميا جواز الاستناد الحقيقي دائما وثانيهما اي ثاني الامرين من مباحث القديم انه يوصف
اي بالقديم ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة وهو يوصف به ايضا صفاته عند الاشاعرة ومن
تبعهم فانهم اجمعوا على انه سبحانه صفات موجودة قديمة قائمة بذاته واما المعتزلة فانكروا
لفظا اي انكروا ان يوصف بالقدم ما سوى الله سواء كان صفة له او لم يكن انكارا بحسب اللفظ
لكن قالوا به معنى فانهم اثبتوا له اي لله تعالى الاربعة لا اول لها هي الوجود والحيوة والعلم والقدرة التي يوجد بها
والحكمية والعالمية والقادرية فانها احوال ثابتة لله سبحانه الا ان ابا هاشم منهم حالة خامسة
هي علة للاربعة المذكورة وممتزة للذات اي لذاته تعالى عن سائر الذوات المساوية له في الذاتية

في الالهية فقد اثبتوا مع الله في الازل امورا كثيرة فلزمهم تعدد القدماء مع تحاشيهم عن اطلاق القديم على
غيره كذا قال الامام الرازي وفيه نظر لان القديم موجود لا اول له وهذه الامور التي اثبتوها احوال
لا يوصف عندهم بالوجود فلا يكون قديما الا ان يراد بالقديم ثابت لا اول له لكن الكلام في المعنى المشهور
فلا يلزم منه ما ذكره [illegible] عن اجماع المعتزلة على نفي الصفات القديمة التي اثبتها الاشاعرة
بناء القول بعدها متعددة كفر اجماعا والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات اي اوصافا بقية
قديمة سموها اقانيم وهي بمعنى الاصول واحدها اقنوم قال الجوهري واحسبها رومية هي العلم والوجود و
الحيوة وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحيوة بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع في بعض النسخ
القدرة بدل الوجود وهو كما ترى اي متلبس بلا يكون من اثبت مع ذاته سبحانه اي الاوصاف القديمة المشهورة
او اكثر اذا انضم اليها التكوين او غيره من الصفات الوجودية الا اختلف فيها كالبقاء واليد ونحوها والجواب
انهم اي النصارى انما كفروا لانهم اثبتوها اي الاقانيم المذكورة ذوات لا صفات وان تحاشوا عن
التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم وهو الكلمة الى المسيح والمستقل بالانتقال
لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجماعا دون اثبات الصفات القديمة في ذات
واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله ولقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة لاثباتهم الالهة الثلاثة كما يدل عليه قوله
تعالى وما من اله الا اله واحد لمن اثبت صفات متعددة لاله واحد لا يكون كافرا وسياتيك في بحث الصفات
القائمة بذاته تمة لهذا الكلام واما غير ذاته وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله
مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم وجوزه الحكماء اذ قالوا العالم قديم على التفصيل الذي ستطلع عليه في البحث
عن حدوث العالم واثبت الحرنانيون من المجوس وهم فرقة منهم منسوبة الى رجل يقال له حربان قدماء خمسة اثنان
منها عاملان حيان والاول كما في المحصل اثنان حيان فاعلان وهما الباري والنفس اما الباري فهو
قديم وحي وفاعل لهذا العالم واما النفس والمراد بها ما يكون مبدا للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية
حية لذاتها وقديمة ايضا اذ لو كانت حادثة لكانت مادة وفاعلة في الاجسام التي تعلقت بها تعلق التدبير
والتصرف والثلاثة لا عاملة ولا حية ولا فاعلة بل واحد منها منفعل واثنان لا فاعلان ولا منفعلان هي
الهيولى والفضاء والدهر فالهيولى قديمة والا احتاجت الى هيولى اخرى وهي منفعلة بقبول الصور فلا يكون
فاعلة والا كانت مع بساطتها قابلة وفاعلة معا وليست بحية وهو ظاهر والمراد بالفضاء هو الخلاء ولو لم يكن قديما
لارتفع الامتياز عن الجهات فلا يتميز جهة اليمين عن اليسار ولا جهة الفوق عن التحت وذلك امر غير معقول
والدهر هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لان التقدم زماني فيجتمع وجوده مع عدمه وهذان اعني الخلاء
والزمان لا فاعلان ولا منفعلان قال الامام الرازي كان هذا المذهب مشهورا فيما بين المذاهب [illegible]

[illegible] ذكره الطبيب الرازي واظهره وعمل فيه كتابا في القول بالقدماء الخمسة وسقف على ما هو عليه
في ابطاله ما يرد عليك في الكتاب وقد اشرنا الى ذلك اشارة خفيفة
الحدوث وهو ايضا راجع الى امرين احدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم اي يكون عدمه قبل وجوده فيكون
له اي لوجوده اول هو اي الحادث معدوم قبله اي قبل ذلك الاول وهذا هو المعنى بالحادث الزماني
ويقابله القديم الزماني وقيل هو المسبوق بالغير سبقا ذاتيا سواء كان هناك سبق زماني اولا وهو المسمى بالحادث
الذاتي وبازائه القديم الذاتي فيكون الحادث بالمعنى الثاني اعم منه بالمعنى الاول اذ المعلول القديم يحدث
الزمان ان ثبت كان حادثا بهذا المعنى الثاني لان كل معلول مسبوق بغيره الذي هو علته سبقا ذاتيا
دون المعنى الاول قال الحكماء في اثبات الحدوث الذاتي الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض
له وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك
يستلزم ارتفاع ما للذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته
فيتقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين فاذن لا وجوده اي عدمه متقدم على وجوده
تقدما بالذات وهو اعني تقدم العدم على الوجود بالذات هو الحدوث الذاتي ويظهر من هذا الكلام
ان الحدوث الذاتي عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحدوث الزماني الا ان السبق في الذاتي
بالذات وفي الزماني بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا فان العدم لا يتقدم بالذات
على الوجود والا كان علة له او جزء العلة ولا يتصور ذلك في الممكنات المستمرة الوجود في الازل لعدم
مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا ويرد عليه اي على الدليل الذي ذكروه ان عدم اقتضاء الوجود وان كان ثابتا
للممكن بحسب ذاته لكنه لا يوجب اقتضاءه اي اقتضاء الممكن لذاته العدم ليكون عدمه سابقا على
وجوده سبقا ذاتيا كما زعموا انهم لا اقتضاء الوجود والعدم لكونه مستندا الى ذات الممكن سابق على اقتضاء
الوجود لكونه مستندا الى الغير فان قيل مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقية حدوثا ذاتيا كما فعله
الامام الرازي صح ان يثبت ان ما بالذات متقدم بالذات على ما بالغير لكنه منظور فيه لان غاية ما ذكروه
في اثباته ان ارتفاع الاول يستلزم ارتفاع الثاني من دون عكس وليس يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا
ثبت ان ارتفاعه بسبب لا ارتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكروه وعلى تقدير ثبوته انما يصح هذا اذا قلنا الوجود غير الماهية
في الممكنات حتى يتصور هناك ان لا اقتضاء الوجود متقدم على اقتضائه اذ لو كان الوجود عينها لم يتصور
ذلك اصلا ثم الحدوث لا يعقل الا بالسبق اما عليه اي على الحادث لان الحدوث مسبوقية وجود الشيء فلا
يعقل الا بامر سابق عليه فهو اي ذلك السابق اما عدمه الذي يمتنع اجتماعه مع اللاحق او امر آخر يمكن اجتماعه
معه ذاتا اختلف تفسيره نظرا اليه اي الى ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث زمانيا لامتناع

اجتماع المتقدم والمتأخر واذا اعتبر تقدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات باسرها فان
لان كل ممكن مسبوق بعلته سبقا ذاتيا كما مر في السابق اللاحق ويكون العدم الذاتي مختصا بالواجب تعالى اى ثم
ايجاب الحدوث الزماني الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم وهو الحدوث الزماني يستدعي مادة اى محلا
اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيوليا ان كان الحادث صورة واما جسما يتعلق به الحادث ان كان
الحادث نفسا وقد تسمى المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع والمتعلق يشملان عليها ومدة اى زمانا اما المادة
فلانه اى الحادث قبل وجوده ممكن وهو ظ والامكان امر وجودي لما مر اذ وجوده في بابه يستدعي محلا
لامتناع قيام الامكان بنفسه موجودا اذ يستحيل قيام الصفة الوجودية بالمعدوم وليس ذلك المحل نفسه اى نفس
ذلك الحادث الممكن اذ لا يوجد قبل وجوده فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى تقوم به امكانه و
لا امرا منفصلا عن الحادث بالكلية اى لا تعلق له به اصلا فانه لا يصلح ان يكون محلا لامكانه قطعا ولا امرا متعلقا
به اذا كان منفصلا او مباينا له في الوجود لان صفة الشئ لا تقوم بما يباينه كقدرة القادر مثلا اى كالنص على القادر
على ما يوهمه بعضهم من ان معنى امكان الشئ قبل وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه فانها اى القدرة بل صحتها معللة بالامكان
اذ يقال صح من القادر ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد الممتنع فان سئل لماذا كان الامر كذلك واجيب بان ذلك
لان الممكن في نفسه صحيح الوجود دون الممتنع كان كلاما مقبولا ولولا ان صحة العائدة لذات المقدور ... لكان
مغايرة للصحة العائدة الى القادر لكان هذا تعليلا للشئ بنفسه متأخرة عنه كتأخر المعلول عن علته وايضا
امكان الشئ يعقل في نفسه لا بالقياس الى الفاعل وصحة الاقتدار علته متعينة لا الفاعل فلا يكون احدهما عين
الآخر واذ قد ثبت ان لامكانه محلا ليس نفسه ولا امرا منفصلا عنه مباينا له فهو اى ذلك المحل امر متصل
اى بالحادث اتصالا تاما حتى يصح قيام امكانه به وهو المادة ولا بد ان يكون قديما عندهم والا احتاجت
لمادة اخرى وفى المباحث المشرقية ان ذلك الحادث تارة يوجد عن تلك المادة كالاعراض وتارة يوجد فيها
كالصور وتارة يوجد معها كالنفوس الناطقة فان قيل الامكان امر اعتباري كما سبق وانتم معترفون به
والامور الاعتبارية لا تستدعي محلا موجودا فكيف يستدلون بثبوت الامكان قبل وجود الحادث على محل
موجود يقوم به امكانه قلت المراد بهذا الامكان الذي يستدل به على وجود محله هو الامكان الاستعدادي
وانه غير الامكان الذاتي لان الامكان الذاتي امر اعتباري يعقل للشئ عند انتسابه الى ماهيته لا الوجود
وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها كما مر ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب
والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادي فانه امر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل الشئ الذي نسب
اليه الامكان لا به وعرض لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر عباراتهم يوهم الاستدلال بالامكان الذاتي
فاراد توضيح المرام فقال والتحقيق اى تحقيق كلامهم في هذا المقام ان الممكن ان كفى في صدوره عن الواجب

امكانه الذاتي اللازم لماهيته دام بدوامه لان الواجب تام في فاعليته لا قصور في فيضه ولا
بخل هناك ولا تفاوت الا من جهة القابل فاذا فرض ان امكانه الذاتي كاف في قبول الفيض لم
يتصور تخلفه عنه فكان دائم الوجود بدوام الواجب كالمعلول الاول والا وان لم يكف امكانه الذاتي
في الصدور احتاج لا محالة الى شرط به يفيض الوجود من الواجب عليه فان كان ذلك الشرط قديما دام الممكن
ايضا بدوام الواجب وشرطه القديم فلا يتصور ان يكون الممكن الصادر من الواجب على احد هذين
الوجهين حادثا وان كان ذلك الشرط حادثا كان الممكن المتوقف عليه حادثا بالضرورة لكن لما كان
ذلك الشرط حادثا احتاج الى حادث آخر اذ لو لم يتوقف ذلك الشرط على شرط آخر اصلا او كان شرطه
قديما لم يكن الحادث محتاجا ايضا الى حادث ثالث قبله وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث بلا
نهاية لا الى نهاية له اى تلك الحوادث المرتبة اما موجودة معا وانه باطل لما سيأتي من برهان التطبيق الدال
على استحالة التسلسل في الامور المرتبة طبعا او وضعا مع كونها موجودة معا ولان ذلك المجموع المركب من تلك
الحوادث الموجودة على الاجتماع يحتاج لكونه حادثا لما اشرنا اليه حادث ايضا لما عرفت فيكون ذلك الشرط
الآخر الحادث داخلا في المجموع لانه من جملة الحوادث المرتبة وقد اخذ مجموعها بحيث لا يشذ عنه شئ خارجا عن
ذلك المجموع ايضا لكونه شرطا له سابقا عليه وانه محال واما متعاقبة في الوجود يوجد بعضها عقيب بعض و لا
بد له اى لذلك المجموع من محل يخصصه اى بالحادث المفروض اولا والا وان لم يتعلق ذلك المجموع بمحل كذلك
كان اختصاصه اى اختصاص مجموع الحوادث بحادث دون حادث آخر ترجيحا بلا مرجح فانه اذا لم
يتعلق المجموع بمحل اصلا او تعلق بمحل لا اختصاص له بحادث معين كان نسبته الى حادث معين كنسبته الى غيره
فلم يكن حدوث احدهما من المبدأ بتوسط ذلك المجموع اولى من حدوث غيره به فاذن له اى لذلك المحل استعدادات
متعاقبة كل واحد منها مسبوق بآخر لا الى نهاية وكل سابق من تلك الاستعدادات شرط للاحق وان كانا
بحيث لا يجتمعان معا في الوجود ومقرب للعلة الموجدة القديمة الى المعلول المعين بعد بعدها عنه ومقرب
لذلك المعلول الى الوجود ومبعد له عن العدم فان المعلول الحادث اذا توقف على ما لا يتناهى من الحوادث
المتعاقبة السابقة عليه فبخروج كل واحد منها الى الوجود يقرب الفاعل القديم الى التأثير في ذلك الحادث
تقربا متدرجا بحسب النسبة اليه فيوجد وهو اى هذا الاستعداد الحاصل للمحل لذلك الحادث هو المسمى
بالامكان الاستعدادي لذلك الحادث وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد والقوة والضعف
فان استعداد النطفة للانسان اقرب واقوى من استعداد العناصر له ولا يتصور التفاوت في القرب
والبعد والقوة والضعف في العدم الصرف والنفي المحض فاذن هو امر وجودي ومحله الموجود ايضا
هو المادة وهذا الاستدلال الذي هو بالامكان الاستعدادي مبني على اصلهم الفاسد وهو نفي

القادر المختار والقول بالايجاب بناء على ان المبدأ عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا تخصيص
ايجاده ببعض دون بعض الا لاختلاف استعدادات القوابل وسيتبين ان المبدأ مختار فيتعين ما [illegible]
بمجرد ارادته ومنهم من اختار ان الامكان الذي استدل به لا وجود له في الخارج وقيل الامكان امر
عقلي لكنه يتعلق بامر خارجي كمن حيث يتعلق بالشئ الخارجي ليس هو بموجود في الخارج اذ ليس في الخارج
شئ هو امكان وجوده في الخارج والعلقة به كالشئ يدل على وجود ذلك الشئ في الخارج وهو موضوعه وفيه
بحث لان العلقة به كالشئ هو موضوعه تعلق ذهني لا خارجي فلا يدل على وجوده في الخارج واما المدة فلوجهين
الاول ان هذه الاستعدادات المتعاقبة على المادة بعضها متقدم على بعض تقدما لا يجامع المتقدم فيه المتأخر
وهو التقدم الزماني فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب والاظهر ان يجاب عن هذا
الوجه لابتنائه على الاستعدادات المتعاقبة لا الى النهاية وقد عرفت بطلانها وقد يجاب ايضا بان
هذا التقدم ثابت بين اجزاء الزمان وليس للزمان زمان وربما نقضوا عن هذا الجواب بان القبلية
والبعدية اللتين لا يجامع منهما القبل البعد عارضتان للزمان بالذات ولغيره بواسطته الا يرى انا اذا
قلنا ولادة زيد مثلا متقدمة على ولادة عمرو امكن ان يقال لماذا فاذا اجيب بان تلك كانت في خلافة
فلان وهذه في خلافة شخص آخر وتلك الخلافة متقدمة على هذه اتجه السؤال ايضا فاذا قيل خلافة فلان
كانت في العام الاول وخلافة غيره في هذه السنة لم يتجه ان يقال لم كان العام الاول متقدما على هذه السنة
وعلى هذا فاذا كان كل واحد من المتقدم والمتأخر نفس الزمان فذاك والا فلا بد من زمان يقارن كلا
من المتقدم والمتأخر الوجه الثاني ان عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة اذ لا معنى للحادث الا ما
تقدم عدمه على وجوده والتقدم ليس نفس وجوده لعروضه للعدم ويستحيل ان يكون وجود الشئ عارضا لعدمه
ولا نفس عدمه لان العدم قبل اى قبل الوجود كالعدم بعد اى بعد الوجود في كونه نفس العدم وليس قبل كبعد
لانهما متمايزان بالقبلية والبعدية ولا شك ان ما به الامتياز غير ما به الاشتراك اعني نفس العدم
فاذن هو اى التقدم امر زائد على وجود الحادث وعدمه وموجود في الخارج لانه نقيض اللاتقدم العدمي
لصدقه على الممتنعات وليس امرا مستقلا بذاته بل لا بد له من محل موجود تقوم به ويكون معروضا له بالذات
وهو الزمان القارن لعدم الحادث وجوابه انا نمنع كون التقدم امرا وجوديا فانه عرض للعدم كما عرفت حيث
قلت عدم الحادث متقدم على وجوده والوجودي لا يعرض للعدم بالضرورة وكونه نقيض اللاتقدم
لا يقتضي كونه موجودا خارجيا بل هو امر اعتباري فلا يقتضي معروضا موجودا في الخارج ولما امكن ان
يقال كون التقدم امرا ثبوتيا يشهد به البديهة اجاب بقوله والحكم بثبوته اى ثبوت التقدم في نفسه
هو الوهم بديهة دون العقل وحكمه في المعقولات الصرفة مردود كما في حيز الباري فان الوهم يحكم بديهته

ان كل موجود قائم بذاته فهو متحيز ومخصوص بجهة وكما في كون كل مرئي مقابلا للرائي او في حكمه كما في
الامور المشاهدة في المرآة وهذان الحكمان باطلان لان الباري تعالى ليس متحيزا اصلا وهو مرئي
في الدار الآخرة بدون المقابلة وما في حكمها وكذا حكمه على التقدم بانه موجود بط فان قلت سبب القبلية
واللاقبلية عدميتان لكن الحكم باتصاف الاشياء بهما حكم صحيح يشهد به العقل فلا بد لهما من معروض
وانه هو الزمان قلت هذا مسلم لكن لا يلزم منه وجود ذلك المعروض في الخارج بل جاز ان يكون امرا عقليا
معروضا في نفس الامر لما هو اعتباري **المقصد الرابع** في الوحدة والكثرة فانهما من الامور
العامة العارضة للموجودات اى جميعها والذهنية وفيه مقاصد الاول الوحدة تساوق الوجود اى
تساويه فكل ما له وحدة فهو موجود في الجملة وكل موجود له وحدة ما حتى الكثير الذي هو ابعد الاشياء
عن الاتصاف بالوحدة فان العشرة المخصوصة مثلا عشرة واحدة من العشرات وهو اى اتصاف
الكثير بالوحدة لا يمنع تقابلهما اى تقابل الوحدة والكثرة فانهما لم يعرضا لشئ واحد نعم عرض الوحدة
للكثرة لا للكثير الذي عرض له الكثرة ولا استحالة في عروض احد المتقابلين للآخر وانما المحال عروضه
لمعروض الآخر فالعشرة مثلا عارضة للجسم مثلا والوحدة عارضة للعشرة فلم يتحدا في الموضوع حتى يكون
ذلك منافيا من تقابلهما فان قلت فعلى هذا لا يصح ان كل ما هو موجود فله وحدة فان الكثير موجود
ولم يعرض له وحدة كما اعترفتم به قلت المراد من عروض الوحدة للكثرة انها عارضة لذات الكثير
مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة فانها عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة اخرى
ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة ولا استحالة
في عروض المتقابلين لشئ واحد من جهتين ولنا ان نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللكثير
بالعرض ولاجل ذلك التساوي الذي بينهما ظن بعضهم انها اى الوحدة نفس الوجود فيكون الوحدة
الشخصية نفس الوجود الشخصي الثابت لكل موجود معين وبطلانه لو كان الوجود الشخصي نفس الوحدة
الشخصية لكان التفريق الوارد في الجسم الواحد اعداما لذلك الجسم الشخصي وايجادا لجسمين آخرين اذ
بالتفريق بطل الوحدة المخصوصة فبطل الوجود المخصوص وانه اى كون التفريق اعداما بط اذ
ليس شق البعوضة بابرة البحر الاخضر اعداما له وايجادا لبحرين آخرين والحكم بذلك بناء على
انه مجرد استبعاد لانه في جواز العقل ممكن يكفي عدله [illegible] ولا نناظر وانما جوزه من
جوزه بناء على ان الصورة الجسمية هوية متصلة في حد ذاتها فاذا ورد عليها الانفصال زالت
تلك الهوية الاتصالية ووجد هويتان اخريان اتصاليتان والموجود في الحالين معا هو
الهيولى التي لا اتصال لها في نفسها ولا انفصال بل يجامع كلا منهما وهي هذا الدليل بعينه يدل

على ان الوحدة وجدت بمعنى التشخص فان الجسم البسيط او اجزائه الاخرى رأينا وحدة دون هوية الشخصية والا كان
التفرق يعدمها ويدل عليه ايضا ان الامور الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخص وايضا فالوجود كالعام
الكثرة والوحدة لا يجامعها ومعنى ذلك ما فصله بقوله والكثير من حيث هو كثير اى من حيث ملاحظة كثرته و
تفصيله موجود وليس من هذه الحيثية بواحد وذلك دليل النفي او لو كانا متحدين لكان اذا صدق احدهما
على شيء من جهة صدق عليه الاخر من تلك الجهة وهي اى الوحدة مغايرة للماهية زائدة عليها لانها اى الماهية
من حيث هي تقبل الكثرة واذا اخذت مع الوحدة بانا ما فلا يكون الوحدة نفسها ولا جزءا منها على ما مر
كلام في بحث الوجود والكثرة ايضا عرض للماهية بل زائدة عليها مثل ذلك لان الماهية كالانسان مثلا من
حيث هي قابلة للوحدة واذا اخذت مع الكثرة مفصلة كانت ابية عنها والكثرة عرض الوجود ولا يلزم
كون الجمع اعداما فانه اذا اجتمع اجسام كثيرة في ظروف متعددة وجعلت في ظرف واحد فقد زالت كثرتها
التي هي وجودها عرضا فيلزم اعدام تلك الاجسام وايجاد جسم واحد وانه باطل والمجوز مكابر واعلم بعض
لتعريف الوحدة والكثرة لانهما بديهيتان يميز تام في الوجود اى ان تصور الوحدة جزء من تصور وحدة
المتصورة بالضرورة وايضا فان كل احد يعلم انه واحد بلا كسب منه وكان في النفس كما قيل والوحدة بالوجود
نوع انس وبعد استبهاما على قياس بامنة وقيل على حال الوحدة وحدتنا الوحدة اعرف عند العقل من
الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة فان النفس يدرك اولا جزئيات ترتسم صورها في الآتها
ثم تنتزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة ترتسم في العقل اى في ذات النفس فالوحدة

للكثرة

عارضة لما هو حاصل في النفس والكثرة عارضة لما يوجد في الآلة والمدرك هو النفس ليس الا فاذا اعتبرت
من حيث انها مدركة بذاتها كان العارض لما ارتسم فيها اظهر عنده مما هو العارض لما ارتسم في الآلة و
اذا اعتبرت من حيث انها مدركة بالالات انعكس الحال اى الى العارض سواء اخذ الكلي او جزئيين قالوا
فحوز التنبيه على معنى كل من الوحدة والكثرة بصاحبتها الا ان الوحدة لما كانت مبدأ الكثرة ومنها
وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة اولى من العكس بل لا يبعد ان يقال التعريف الكثرة بها تعريف حقيقي

المقصد الثاني قد اختلف في وجودها فاثبته الحكماء ونكره المتكلمون وقد اطلت
فتمام على الاخذ من الجانبين فقال من جانب المثبت الوحدة جزء من افراد الموجود في الخارج فتكون
موجودة فيه وايضا لو كانت عدمية لم يتحقق الا باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحدا في نفسه وايضا
في بعض اللاوحدة العدمية وايضا لا فرق بين وحدته لا وبين لا وحدة له وقد عرف اجوبتها ايضا
وقيل حال الكثرة عليها وقال من جانب النافي لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في
الوحدة وامتازت عنها بخصوصية فللوحدة وحدة اخرى وايضا لو كانت موجودة لتوقفا بعضها

لا لاحقة على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة واذا كانت الوحدة عدمية
كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها وقد تقدم جوابهما وهل الوحدة دليل
دال على كونها وجودية هو انه لو كانت الوحدة عدمية لكان عدم الكثرة التي تقابلها للامتناع ان يكون
عدما مطلقا او عدما لشيء آخر لا تقابله واذا كان عدما للكثرة فالكثرة اما وجودية والوحدة جزء منها
فتكون الوحدة ايضا موجودة على تقدير كونها معدومة وهذا مع انه خلف واما عدمية فتكون الوحدة
عدما للعدم فتكون ثبوتية وهذا قريب مما نقله الامام الرازي في باب العين واجوابهما ما سبق
هناك بعينه المقصد الثالث بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعا اذ لا يجوز اجتماعهما في واحد
من جهة واحدة لكن مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية اى ليس من ذاتيهما بل لانهما لا تعرضان
لموضوع واحد بالتشخص اى لا يكونان منسوبين بالعروض الى موضوع واحد شخصي واتحاد الموضوع
معتبر في المتقابلين مطلقا لان التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة
ومعنى ذلك ان العقل اذا لاحظهما وقاسهما الى موضوع واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل
واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما بسبب
تعين الآخر فيه لامر خارج وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك لان موضوع الوحدة جزء لموضوع
الكثرة كما ان الوحدة جزء لها ولان الوحدة متقدمة وجوبا على الكثرة لانها مبدأ لها وجزء منها فلا
تكون الوحدة مضايفة للكثرة لان المتضايفين متكافئان لان لا تقدم لاحدهما على الآخر وجودا
ولا تعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضايف ولا تضاد لما اذ ليس احد الضدين
متقدما على الآخر وجوبا والوحدة مقومة للكثرة فلا تكون الوحدة عدما لها فلا يكون التقابل بينهما
تقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لان احدهما لا يقوم الآخر ولا ضدا لها لان احد الضدين
لا يقوم ضده وانما جعل التقدم اللازم من التقويم دليلا على نفي التضايف والتضاد لان دلالة
التقدم على نفي التضايف ظاهرة جدا وهو منهما دلالة على نفي التضاد بخلاف التقويم البايس
فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل الايجاب متقدم على تعقل السلب وجعل التقويم دالا
على نفي ما عدا التضايف لظهور دلالته عليه واما دلالته على نفي التضايف فانما تظهر اذا لوحظ
استلزامه التقدم واذا لم يكن بين ذاتي الوحدة والكثرة شيء من الاقسام الاربعة التي للتقابل
لم يكن بينهما تقابل بالذات بل بينهما مقابلة بالعرض وذلك الاضافة تعرض لهما وهي المكيالية
والمكيلية فان الواحد اى الوحدة مكيال للعدد عاد له بمعنى انها اذا اسقطت الوحدة منه مرة
بعد اخرى فني بالكلية والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها والشيء من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا و

بالعكس فلذلك لم يجز ان يكون الشيء واحدا او كثيرا معا من جهة واحدة والا كان مكيالا من حيث انه
مكيل وبالعكس فلان المكيالية والمكيلية متضايفتان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض
ولمن عارضهما تقابل التضايف بالذات وكذا يقول الوحدة علة والكثرة معلول لها والعلة والمعلولية
من الامور المتضايفة قال المص واعلم انهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم لامور تشاركه في
الحقيقة سواء لم ينقسم اصلا كالنقطة مثلا او انقسم الى ما يخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم الى اعضائه وعرفوا
الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم لامور تشاركه في الحقيقة كفردين او افراد من نوع واحد ولا يذهب عليك
ان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كانسان وفرس وحمار داخلة في حد الوحدة وخارجة عن
حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه ينقسم ولا يخفى ان تقابلهما
اى تقابل المذكورين في تعريف الوحدة والكثرة بالسلب والايجاب وانه اى تقابل السلب والايجاب
تقابل بالذات فبين الوحدة والكثرة المعرفتين بهذين المفهومين تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكروه
الا ان يقال اى الوحدة والكثرة امران يتبعهما ذلك المذكور في تعريفهما او يج جاز ان لا يكون تقابلهما
بالذات ولكن لم يثبت كونهما امرين كذلك ولم يوجد في كلامهم ما يدل على ذلك وفيه نظر لان تقابل
السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولا يستلزم كون الشيء بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم
الانقسام وكذا الكون بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام فان قلت في العبارة مساهلة والمعنى ان
الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير صحته في الوحدة لا يتاتى في الكثرة لان حقيقتها مركبة
من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام كانت حقيقة الكثرة مجموع عدمات الانقسامات وذلك
مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازما لها ثم قال ولا يبعد انهم ارادوا
الكثرة والواحد منه لا مفهوم الوحدة والكثرة يعني انه لا يبعد ان يكون مرادهم بقولهم لا تقابل بين
الوحدة والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها الا بالعرض من حيث المكيالية
والمكيلية كما تقرر لا انه لا تقابل بالذات بين مفهومي الوحدة والكثرة وقد نقل عنه انه قال ان اعتبر
التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتي بالسلب والايجاب كما ذكره في الكتاب وان اعتبر بين ما صدق
عليه فاما ان يعتبر بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وان اعتبر
بين الوحدة والكثرة التي تطرأ على موضوع الكثرة فيبطلها وشبهها كالمياه المتعددة اذا اجتمعت في
جرة او بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوع الوحدة النافية اياها كماء واحد صب في اوان
متعددة فهو تقابل التضاد لان شان الضدين ادا ورد على محل الآخر ان يبطله وشبهه شان
الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك لا يقال الوحدة اذا طرأت لا تنفي الكثرة بالذات

بل تبطلها بوحدات المفهومية لها ايلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالعرض ومن شان الضد
ان يبطل ضده بالذات لا بالعرض لانا نقول ابطال الوحدات المقومة عين ابطال الكثرة لان
رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم ولذلك امكن ان يتصور
رفع اللازم مع بقاء الملزوم وان كان المتصور محالا ولم يمكن ان يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان
المتصور هنالك كالمتصور فيما نحن فيه بحث وهو ان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما هو
اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد يقول ان كانت تلك الاشياء باقية بأعيانها
وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي كانت اجزاء المركب
والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال للكثرة وان زالت تلك
الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع
ايضا لان موضوع الكثرة هو تلك الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك
طريان الكثرة على موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو ان الكثرة ملتئمة من الوحدات
فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم
لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كان حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل
بالذات اصلا هذا هو مقصد القوم في هذا المقام لان بين مفهومي متقومهما تقابل بالذات او
بالعرض والقول بان التقابل بين الكثرة والوحدة الطارئة احدهما على الاخرى المبطلة اياها يقابل
التضاد باطل لما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع ولان الكلام في حقيقتيهما لا في افراد الوحدة
المذكورة اعني الوحدة الطارئة على موضوع الكثرة من كثرة مركبة من وحدات كل واحدة منها طارئة
على موضوع كثرة مخصوصة ومبطلة اياها فلا يكون ذات هذه الوحدة مقابلة لماهية الكثرة ومن
المتصلفين من قال الوحدة والكثرة ضدان او لكن لا يوجد من الضدين غاية الخلاف مع
ان الوحدة والكثرة ما هيا عدان جدا ولا يوجد ايضا امتناع تقوم احد الضدين بالآخر مع
ان الوحدة المبطلة للكثرة ليست مقومة لها ولا اشتراطا ايضا في موضوع الضدين الوحدة والحقيقة
ثم زعم انا نعلم ان ذاتيهما متنافيان لا جرم مع قطع النظر عن المكيالية والمكيلية وهو ايضا
مردود بان ذلك الجزم منا انما هو لما ذكرنا من ان معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة
فلا يكون الموصوف بهما شيئا واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلهما وانى يكونان متقابلين بالذات
اذا شيئهما العقل بشيء واحد وحكم بان حصول احدهما فيه مانع من حصول الآخر فيه بل واعلم

المقصد الرابع مراتب الاعداد انواع مختلفة بالماهية فانها وان كانت مشاركة كونها

كثيرة لكنها متمايزة بخصوصيات هي صورها النوعية وذلك لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية
والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فالعشرة مثلا تشارك ما عداها
في انها كثرة وتمتاز عنها بخصوصية كونها مخصوصة وهي مبدأ لوازمها وتقوم كل عدد من انواع الاعداد
بوحداته التي تبلغ جملتها ذلك النوع من العدد ولكل واحدة من تلك الوحدات جزء مادي وليس لها
جزء صوري الوحدات فما يقال من ان وحدات كل عدد اجزاء مادية له فلا بد هناك من جزء صوري كلام
ظاهري بل الصواب ان المركب العددي هو من مجموع وحداته وهذا المجموع المخصوص منشأ للخواص و
اللوازم العددية وانه لا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها الا الاعداد
التي ليس يقوم كل عدد بالاعداد التي فيه فالعشرة مثلا مجموع وحدات مبلغها ذلك المذكور الذي
هو العشرة اي حقيقة العشرة هي عشر وحدات مرة واحدة وقال ارسطو ان العشرة ليست ثلثة
وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد التي هو ما يركبها منه لامكان تصور العشرة
بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من شعور
بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك
الاعداد داخلا في حقيقتها بل هي عشرة مرة واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين
والثمانية ليس اولى من تركبها من الثلثة والسبعة او الاربعة والستة او الخمسة مع الخمسة فان تركب من بعضها
لزم الترجيح بلا مرجح وان تركب من الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في
تقويمها فتستغني به عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار المقترن منهما
الذي هو كنه العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمطلوب نعم ربما يعترض الدليل بان تركبها
من الوحدات ايضا ليس اولى من تركبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح لان اشتمال الاعداد
على الوحدات لا يقتضي ترجيحها ويجاب بانه على الوحدات في تصير العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد
والمندرجة فيها مدخل في تحصلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول المقصد الخامس في اقسام
الواحد وهو اي الواحد اما ان لا ينقسم الى جزئيات بان يكون تصوره مانعا من حمله على كثيرين وهو الواحد
بالشخص او ينقسم الى جزئيات بان لا يمنع تصوره من الشركة وهو غيره اي غير الواحد بالشخص ويسمى واحدا
لا بالشخص وحده فهو واحد من وجه وكثير من وجه اخر اما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء
اصلا فهو الواحد الحقيقي وهو اي الواحد الحقيقي ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم اي سوى مفهوم عدم
الانقسام فالوحدة المحضة وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ذو وضع اي حال للاشارة الحسية
وهو النقطة او المتحيز او لا يكون ذا وضع وهو المفارق المحض وان قبل الواحد بالشخص القسمة فاما ان

تنقسم الى اجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة وهو الواحد بالاتصال فان كان قبوله الانفصال
في تلك الاجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الذي هو القابل للقسمة الوهمية على راي من اثبت المقادير
وان كان قبوله لا لذاته فهو الجسم البسيط كالماء والواحد بالاتصال المنفصل من وجه لا يكون
منفصلا بالحقيقة على راي نفاة الجزء واما على راي مثبتيه فيقول هو ما يحل فيه المقدار كالصورة
الجسمية والهيولى او ما يحل في المقدار او في محل المقدار حلول سريان عند من يثبت هذه الامور
او تنقسم الى اجزاء مقدارية مختلفة بالحقائق وهو الواحد بالاجتماع كالبدن الواحد المحض فانه مركب
من اجزاء مقدارية مخالفة الحقيقة بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فان اجزاءه و
ان كانت موجودة بالفعل مجتمعة لكنها متوافقة الحقيقة والواحد بالاتصال بعد القسمة الانفكاكية
واحد بالنوع فان الماء الواحد اذا جزئ كان مائان متحدان في الحقيقة النوعية وواحد بالموضوع
اي بالمحل عند من يقول بالمادة فان تلك الاجزاء المحدة بالفعل من شأنها ان تتصل بعضها ببعض
وكل في مادة واحدة بخلاف اشخاص الناس اذ ليس من شأنها الاتصال والاتحاد واما من يقول
بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون المحل والتحقيق ان الواحد بالاجتماع
الحقيقي انما يتصور على القول بالجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض
حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كان تلك الاجزاء متشابهة
او متخالفة وانه اي الواحد بالاتصال قد يقال لمقدارين متلاقيين عند حد مشترك بينهما كالخطين المحيطين
بزاوية ويقال ايضا لما يلزم من حركة كل منهما حركة الاخر وهو على انواع واولاها بالاتصال ما كان
الالتحام فيه طبيعيا كالمفاصل وهذا القسم يسمى واحدا بالوحدة الاجتماعية واما الواحد لا بالشخص
فقد عرفت انه واحد من جهة كثير من جهة اخرى فجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة اي غير خارجة عنها
فاما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد وزيد وعمرو
وافراده واحدة بالنوع او جزؤها فان كان ذلك الجزء تمام المشترك بين تلك الكثرة وغيرها فهو
الواحد بالجنس كالحيوان بالنسبة الى افراده واما بعدها على اختلاف رايه كالجسم النامي
والجسم والجوهر بالقياس الى افرادها والا وان لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك فالواحد بالفصل
كالناطق منتسبا الى افراده واما عارض ان تكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة محمولا عليها
خارجا عن ماهيتها وهو الواحد بالعرض وذلك اما واحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة
موضوعا بالطبع لتلك الكثرة كما يقال الضاحك والكاتب واحد في الانسان فان الانسان
عارض لهما بمعنى محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو موضوع لهما بالطبع او واحد بالمحمول

ان كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن والثلج واحد في البياض فان
الابيض محمول عليهما طبعا وخارج عنهما او لا ان لا تكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امرا عرضيا
لها وذلك بان لا يكون محمولا عليها اصلا كما يقال نسبة النفس الى البدن هو نسبة الملك الى المدينة
وصفناه ان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحسبه تمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الابدان
وكذا للملك تعلق خاص بالمدينة وبحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المدائن وهذان
التعلقان يشتركان متحدان في التدبير الذي ليس مقوما ولا عارضا لشيء منهما بل هو عارض للنفس
والملك فان المدبر انما يطلق عليهما واذا اعتبرت الوحدة من النفس والملك في التدبير كانت من قبيل
الاتحاد في العارض المحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض وان اعتبرت من النسبتين في كونهما
نسبة كانت جهة الوحدة فيه اما مقومة لجهة الكثرة او عارضا وان اعتبر اتحاد النسبتين في كونهما
مثلا للتدبير مثلا كان ذلك اتحادا في العارض المحمول وقد يسمى الواحد الذي ليس جهة الوحدة
فيه ذاتية ولا عرضية للكثرة الواحد بالنسبة وانت تعلم ان قول الواحد على هذه الاقسام المذكورة
انما هو بالتشكيك وتعلم انها اي هذه الاقسام متفاوتة في الوحدة عن غيره اذ لا شك ان الواحد بالشخص
اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو اولى من الجنس الذي هو اولى من الواحد بالفصل لان جنس
الشيء ماهية مقول عليه في جواب ما هو بحسب الشركة دون الفصل والواحد بامر ذاتي اولى من الواحد
بامر عرضي وهو اولى من الواحد بالنسبة ثم الواحد الحقيقي الذي لم يقبل انقساما اصلا لا بحسب الاجزاء
المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت او غير محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقي اولى مما يقبل الانقسام بوجه
ما والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي اولى من غيرها والواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع واذا
كان مقولية الوحدة على وحدات تلك الاقسام بالتشكيك فيكون تلك الوحدات مختلفة بالحقيقة
مشاركة في هذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اختلافات الوجودات
الخاصة بالحقائق مع الاشتراك في العارض الذي هو الوجود المطلق فلا يجب اشتراكها اي اشتراك الوحدات
في الحكم فيجوز ان يبنى على ذلك ويقال فمنها ما هو وجودي كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على
ما سيأتي ومنها ما هو اعتباري محض فلا يلزم من وجودية الوحدة في الامور الموجودة لجواز
انتفائها للوحدة اعتبارية ولا يلزم من عدميتها في الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق ومنها
ما هو زايد على ماهية الوحدة كوحدة الانسان مثلا ومنها ما هو نفس المهية كوحدة الوحدة فانها
واحدة بذاتها لا بوحدة زائدة عليها ومنها ما هو جزء لها اي كون كونها جزءا منها وكذلك ساير
الاحكام فيقال مثلا جاز كونها جوهرا في بعض وعرضا في بعض اخر فتنبه لما ذكرنا من

جواز اختلاف الوحدات في الاحكام فانه ينفعك في مواضع متعددة المقصد السادس
الوحدة تتنوع انواعا بحسب ما فيه ولكل نوع اسم يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلا للتعبير عنها ففي النوع
مماثلة فاذا قيل تماثلا فلان كان معناهما متفقان في الماهية النوعية وفي الجنس مجانسة وفي الكيف
مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة وفي الاطراف مطابقة كطاستين انطبق طرف احدهما على طرف الاخر وفي النسبة
مناسبة كزيد وعمرو اذا اشتركا في بنوة بكر المقصد السابع الاثنان هما الغيران اي الاثنينية
تستلزم التغاير هذا هو المشهور الذي ذهب اليه الجمهور وكل اثنين عندهم غيران كما ان كل غيرين اثنان
الى قوله وقال مشايخنا ليس كل اثنين غيرين بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم فخرج
بقيد الوجود الاعدام فانها لا توصف بالتغاير عندهم بناء على ان الغيرية من الصفات الثبوتية
فلا يتصف به عدمان ولا عدم ووجود وهذا اعم من جعله اولا تمايز فيها ولا بد في الغيرين من التمايز
وذلك لاختصاصه بما يكون طرفاه عدميين فان قلت فدعوى ان الاعدام متغايرة عند المتكلمين
انما هي للوجود الذهني قلت اجيب عن ذلك بان التمايز بينهما انما يجب مفهوما بها دون ما
صدقت هي عليه ولا بد في الغيرين من التمايز بحسب ما صدقا عليه فتدبر وخرج به الاحوال ايضا
اذ لا يتصف بها فلا يتصور اتصافها بالغيرية وكذا يلزم ان يخرج به ما اذا كان احدهما موجودا والاخر معدوما
وخرج بقيد جواز الانفكاك ما لا يمكن اي ما لا يجوز انفكاكهما كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل
فان المذكور الذي هو الصفة والجزء لا هو ولا غيره اي ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين
الكل وهو ظاهر وليسا ايضا غير الموصوف وغير الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو معتبر
عندهم في الغيرين وقولهم في حيز او عدم ليشمل الجسم وغيره وكان الشيخ الاشعري قد عرف المتغايرين بما
حق ان يصح عدم احدهما مع وجود الاخر فاعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين
بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الاخر فان العدم ينافي القدم فغير التعريف الى ما ذكر
وهو الحق عند الاشاعرة قالوا دل الشرع والعرف واللغة على ان الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذا
قلت ليس لي على زيد غير عشرة لم يحكم عليك بلزوم الخمسة ولو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بان اللازم
اما الخمسة فقط فلا يلزم الحكم بلزومها واما مع تمام احاد العشرة فذلك العشرة نفسها وبان الغير هنا
محمول على عدد اخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك اذا قلت ليس في الدار
غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف كنت كاذبا ورد بان المراد
غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل قطعا لا يخفى عليك ان

اسند لانهم بما ذكروه يدل على ان مذهبهم ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة
وعن انهم او عوا ذلك في الصفة اللازمة القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدي ذهب الشيخ
ابن الحسن الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره
وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا
يقال انه عينه ولا غيره وهو ما يمتنع انفكاكه بوجه كالعلم والقدرة والارادة ونحو ذلك من الصفات النفسية
له تعالى بناء على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات
النفسانية كما يمتنع انفكاك بعضها عن بعض لم تغاير بعضها عن الصفة الاخرى او غيرها واورد عليهم
المتضايفان كالابوة والبنوة والعلة والمعلولية فانهما متغايران مع انفكاك الامتناع عن الانفكاك
في العدم اذ لا يجوز ان يعدم احدهما ويوجد الآخر وفي الحيز ايضا اذ ليسا متحيزين ولا يلزمهم فانهما غير
موجودين لان الاب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عندهم لكن يرد عليهم الباري مع العالم
لامتناع انفكاك العالم عن الباري في العدم لاستحالة عدمه تعالى وفي الحيز ايضا لامتناع تحيزه
بكره لا يقال في الجواب عن هذا الايراد يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود بان توجد الباري
وبعدم العالم وح فقد انفك احدهما عن الآخر في العدم ويجوز انفكاك العالم عن الباري في الحيز
فان العالم متحيز ويستحيل ذلك على الباري فقد انفك احدهما عن الآخر في الحيز ايضا واي صدق ان العالم
يجوز عدمه وتحيزه ولا يجوز شيء منهما على الباري فقد جاز الانفكاك منهما من احد الجانبين في كل
واحد من العدم والحيز فيكون جواز الانفكاك منه في العدم فقط او الحيز فقط كافيا في
دخولها في الحد لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف في الاتصاف بالعدمية لجاز انفكاك الموصوف
عن صفته في الوجود بان يوجد الموصوف وتعدم الصفة كافيا في تغايرهما لانه جاز انفكاك احدهما
عن الآخر وكذا الحال اذا وجد الجزء وعدم الكل فانه قد انفك الكل عن الجزء في العدم فيكون
الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وحينئذ كان الجواب الثاني الذي ذكره الآمدي
مردودا بما ذكرناه فظهر في الجواب عن الايراد المراد جواز الانفكاك من الجانبين تعقلا لا وجودا
ومنهم من صرح به فقال الغزالي بما الله ان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر ولا يمتنع تعقل العالم و
الجزم بوجوده بدون تعقل الباري والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في وجود الباري بعد العلم بوجود
العالم الى الاثبات بالبرهان وهذا الجواب انما يصح او اعترف الغزالي بانهما موجودان يجوز الانفكاك
منهما من الجانبين لم يعرض بالباري والعالم فانه لا يجوز انفكاك العالم عن الباري في الوجود ويجاب
بان ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين في الوجود بل في التعقل واما اذا زيد في التعريف قيد

في عدم او حدوث ولا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يعقل الباري معدوما او متحيزا بدون ان يعقل
العالم كذلك الا اذا جوز كون التعقل اعم من ان يكون مطابقا او غير مطابق وح يلزم كون الصفة و
الموصوف متغايرين اذ يجوز ان يعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر اما تعقلا مطابقا او غير مطابق
واعلم ان قولهم اي قول مشايخنا في الصفة مع الموصوف وفي الجزء مع الكل لا هو ولا غيره مما استبعده
الجمهور جدا فان اثبات الواسطة بين النفي والاثبات او الغيرية تساوي نفي العينية وكل ما ليس بعين
هو غير كما ان كل ما هو غير فليس بعين ومنهم من اعتقد وعن ذلك بانه نزاع لفظي لا تعلق له بامر معنوي
وذلك ان هولاء خصصوا لفظ الغير بان اصطلحوا ان المتغايرين مما يجوز الانفكاك منهما وعلى
هذا فالشيء بالقياس الى آخر قد لا يكون عينا ولا غيرا واذا اجري لفظ الغير على معناه المشهور بلا
تخصيص فكل شيء بالقياس الى آخر اما عين واما غير ولا شك انه لا منع التسمية بل لكل احد ان يسمي اي معنى
شاء باي اسم اراد وهذا الا ان هذا ليس بمرضي لانهم ذكروا ذلك في الاعتقاديات اثبات امر هو
وصفته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال
عليه والحق انه بحث معنوي وان مرادهم بما ذكروه انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية و
معناه انهما متغايران مفهوما ومتحدان هوية كما يجب ان يكون الحال كذلك في الحمل على ما تقرر
في تحقيق معناه ولكنهم لم يتنبهوا اي المشايخ فالمعنى بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون المتغايرين الصفة
والموصوف وبين الجزء والكل في الذهن والاتحاد في الخارج كما صرح به القائلون بالوجود الذهني
نعم المعلوم والمتحقق الثبوت فيما بين المحمول والموضوع سوى الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر
فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التي لا اشعار لها بالوجود الذي اختلف وهذا الكلام لا غبار
عليه وفيه بحث لان كلام المشايخ في اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة والبعض زيد كما اورد وليحقه
بمسلماتهم وفي صفات هي مبادي المحمولات كالعلم والقدرة والارادة لا في المحمولات كالعالم والقادر
والمريد والظاهر انهم هربوا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فاقدموا على ما قالوا وايضا
لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى فدفعوه
بذلك وايضا لزمهم ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم كونه تعالى موجبا
الشيء في القدرة والعلم والحيوة والارادة ويلزمهم ايضا كون الصفات حادثة واما بالايجاب
فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فعبروا عن هذا بانها انما تكون محتاجة مستندة
لا عنه اذا كانت مغايرة للذات المقصد الثامن الاثنان لا يتحدان الاتحاد مطلق بطريق
المجاز على صيرورة شيء ما شيئا آخر بطريق الاستحالة اعني التغير والانتقال دفعيا كان او تدريجيا

كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض في الاول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن
هيولاه وانضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية التي للهواء فحصل حقيقة اخرى هي حقيقة الهواء وفي الثاني
زال صفة السواد عن الموصوف بها واتصف بصفة اخرى هي البياض ويطلق ايضا بطريق المجاز على
صيرورة شيء آخر بطريق التركيب وهو ان ينضم شيء الى شيء فيحصل منهما شيء ثالث كما يقال صار التراب طينا
والخشب سريرا والاتحاد بهذين المعنيين لا شك في جوازه بل في وقوعه ايضا واما المفهوم الحقيقي للاتحاد
فهو ان يصير شيء بعينه شيئا آخر ومعنى قولنا بعينه انه صار شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء و
انما كان هذا مفهوما حقيقيا لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق وانما هو مقصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين
احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا فيتحدا بان يصير زيد عمروا او بالعكس في هذا الوجه
قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء واحد كان حاصلا قبله والثاني ان يكون هناك شيء واحد كزيد فيصير
هو بعينه شخصا آخر غيره فيكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده
وهذا المعنى الحقيقي ممتنع بالضرورة واليه اشار بقوله هذا اي عدم الاتحاد حكم ضروري لكم به بداهة العقل
بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي فان الاختلاف والتغاير بين الماهيتين وبين الهويتين وكذا بين الماهية
والهوية اختلاف وتغاير بالذات فلا يعقل زواله يعني ان التغاير بين كل اثنين وصفا مقتضى ذاتها
فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات وهذا الحكم مع وضوحه في نفسه ربما يراد توضيحه بنوع
تنبيه فيقال ان عدم الهويتان بعد الاتحاد وحدث امر غيرهما بل هما قد عدما وحدث امر ثالث غيرهما
وان عدم احدهما فقط فلا اتحاد ايضا اذ لا يتحد المعدوم بالموجود بداهة والاكان موجودا ومعدوما
وان وجدا اي بقيا موجودين بعد الاتحاد فهما بعده اثنان متغايران كما كانا كذلك قبل الاتحاد والغرض
بهذا الكلام هو التنبيه على الضرورة بعد تجريد الطرفين وتصور المراد على الوجه الذي هو مناط الحكم وظن
بعض الناس انهم حاولوا بهذا الكلام الاستدلال على مط بطريق فيمنع امتناع الاتحاد على تقدير
بقائهما موجودين وانما يكونان اثنين لو لم يتحدا اي لا نسلم انهما لو كانا بعد الاتحاد موجودين لكانا اثنين
لا واحدا وانما يكون كذلك لو لم يكن كل منهما موجودا متحدا بالموجود الآخر وهو مم
التاسع الاثنان عند اهل الحق من المتكلمين ثلثة اقسام لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية فالمثلان
والا فان امتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالمتخالفان احدهما
المثلان وهما الموجودان المشتركان في جميع الصفات النفسية والمراد بالصفات النفسية ما لا يحتاج وصف
الشيء به الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية للانسان ويقابلها الصفات المعنوية
التي يحتاج في الوصف بها الى تعقل امر زائد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث وبعبارة اخرى الصفة

النفسية هي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها والمعنوية ما يدل على معنى زائد على الذات
وقال بعضهم بناء على الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها صفات نفسية الصفة النفسية ما لا
يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية ما يقابلها ويلزمها اي يلزم الاشتراك في الصفة النفسية التشارك
فيما يجب ويمكن ويمتنع وكذلك قد يعرف به فيقال المثلان الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر فيما
يجب ويمتنع ويمكن وقد يقال بعبارة اخرى المثلان ما يسد احدهما مسد الآخر في الاحكام الواجبة والجائزة
والممتنعة جميعا ولان الصفة النفسية كما عرفت ما يعود الى نفس الذات لا الى معنى زائد على الذات فالتماثل
من الصفات النفسية لانه امر ذاتي ليس لمعنى زائد يعني ان التماثل من الذوات لانفسها وليس معللا بامر زائد
عليها فهو صفة نفسية عندنا واما عند مثبتي الاحوال فكالمعاصي منهم اي في كون التماثل من الصفات
النفسية المفسرة على زائد بالاحوال اللازمة التي يمنع توهم ارتفاعها عن الذات تردد اذ قال تارة
اي التماثل زائد على الصفات النفسية وكونه موصوفا به عند تقدير عدم خلو الغير فلا يكون من الصفات و
الاحوال اللازمة وقال اخرى التماثل غير زائد على الصفات النفسية بل هو منها ويكفي في اتصاف الشيء
بالتماثل تقدير الغير فيكون الشيء حال انفراده عن غيره في الوجود متصفا بالتماثل عن حال عنه فيكون
من الاحوال اللازمة للذات ثم كون التقدير الغير كافيا في الاتصاف بالتماثل قول فان صفات الاجناس
ومن جملتها التماثل لا تعلل بالغير اي بامر موجود مغاير لها اتفاقا فيكون التماثل موقوفا على وجود الغير كما
واما تقديره فلا يعقل من الناس من نفى التماثل لان الشيئين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز بينهما فلا
عن التماثل واختلفا من وجه من الوجوه فلا تماثل فلا يكون اقسام الاثنين عنده ثلثة والجواب منع الشرطية الثانية
او قد يختلفان بغير الصفة النفسية مع الاشتراك في جميع صفات النفس قالت المعتزلة اي اكثرهم المثلان هما
المشتركان في اخص وصف النفس فان ارادوا انهما مشتركان في الاخص دون الاعم فهي اي الامتناع
تحقق الاخص بدون الاعم وان لا وان لم يريدوا ذلك بل ارادوا الاشتراك في الاخص والاعم جميعا فهي
ذكرناه في التعريف من الجمع المحلى باللام اصرح فيما هو المراد من الاشتراك في الكل ولهم ان يقولوا
الاشتراك في الاعم وان كان لازما لكنه خارج عن مفهوم التماثل ومداره على الاشتراك في الاخص مع
انه يلزمهم تعليل التماثل وهو حكم واحد بعلل مختلفة لان التماثل يقع صفة للسوادين كما يقع صفة للبياضين
فلو كان التماثل هو الاشتراك في اخص وصف النفس كان تماثل السوادين معللا باخص وصفهما اعني
السوادية وتماثل البياضين باخص وصفهما اعني البياضية ولا شك ان السوادية والبياضية مختلفان وقد
علل بهما التماثل الذي هو حكم واحد وهذا الاعتراض مشترك الالزام فان الاخص اذا كان مجموعا كان
مجموع صفات النفس من السوادين مخالفا لمجموعهما في البياضين فيكون التماثل المعلل بالمجموع معللا بعلل

مخلوقة والثاني قوله بالكمال من الاشاعرة لا يجوز فيه ايضا وايضا فالتماثل للمثلين اما واجب فلا يجوز
التي يرد عليها ايضا اذ من قواعدهم ان الصفة الواجبة يمتنع عليها العدم ومن ثم قالوا لما كان عالمية الله تعالى
واجبة لذاته امتنع ان يكون جاهلا بالعلم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في اخص صفات النفس لاقتضائه ان
يكون التماثل معللا بالاخص كما اولا يكون واجبا للمثلين فيجوز خروج كون السوادين مثلين تارة وعدم
مماثلتهما اخرى بان يثبت لهما التماثل فيكونان متماثلين ويزول عنهما فيكونان مختلفين وبطلانه ظاهر وقال
النجار من المعتزلة المثلان هما المشتركان في صفة اثبات وليس احدهما بالآخر فقيد الصفة بالثبوتية
لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب التماثل ومن ثم السواد والبياض فانهما مشتركان في صفات
ثبوتية كاللونية والحدوث وكرهه ايضا حيث اراد ان المركب مشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية
والعالمية والقادرية فان قلت لعله اراد ان المشتركين في صفة وجودية متماثلان لا مطلقا بل في تلك
الصفة ولا يلزم ان السواد والبياض متماثلان في اللونية مثلا قلت فيلزم ان يكون الباري مماثلا
لبعض المخلوقين في بعض الاشياء مع انه لا يجوز كونه تعالى مماثلا للحوادث اصلا وثانيها اي ثانية الاقسام
الثلاثة الضدان وهما معنيان يستحيل لذاتهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فقولنا اي قولنا معنيان
يخرج العدم والوجود فانهما ليسا معنيين اي عرضين ويخرج الاعدام لانها ليست من قبيل المعاني الذي
يرادف العرض ويخرج الجوهر لذلك ويخرج الجوهر والعرض ويخرج ايضا ويخرج القديم والحادث فان
القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى عرضا وهذه الامور لا تضاد في شيء منها وقولنا يستحيل اجتماعهما
يخرج كالسواد والحلاوة فانهما مجتمعان فلا تضاد بينهما وقولنا لذاتهما يخرج العلم بالحركة والسكون
معا فان هذين العلمين وان امتنع اجتماعهما لكن ليس لذاتهما بل لاستلزامهما المعلومين الذين يمتنع
اجتماعهما لذاتهما فلا تضاد بين العلمين بل بين معلوميهما وكذا الحركة الاختيارية مع العجز فان امتناع
الاجتماع بينهما ليس لذاتهما بل لان الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين
بالذات وقولنا من جهة يخرج نحو الصغر والكبر والقرب والبعد من الامور الاضافية هذا هو الظاهر
من عبارة الكتاب بناء على ان قوله ومن جهة نحو الصغر والكبر عطف على قوله معنيان يخرج العدم
والوجود وفيه بحث لان الصغر واخواته من الامور الاضافية ليست موجودة عند المتكلمين فكيف
خارج عن التعريف بقوله معنيان وايضا هذا القيد اعني من جهة واحدة وقع في حيز النفي وهو قيد
للنفي فحقه ان يفيد بعموم الحد واو خارجي لا تخصيصه واخراج شيء عنه فلذلك قال بعضهم هذا احتراز
عن خروج هذه الامور وادخالها ايضا امور اعتبارية فكيف يجعل متضادة وايضا هذه القيد
انما ذكر في الحد ما اخرج بقوله يستحيل اجتماعهما لا ما خرج بقوله معنيان كما لا يخفى على ذي مسكة وايضا القيد

٤٢

في قوله فلا يوجب التضاد والتماثل اذ بيان السبب اخراج هذه الامور عن الحد اي انما اخرجناها
لان العقل لا يوجب تضادا في الامور الاعتبارية كهذه الامور وكالحسن والقبح والحل والحرمة في
الافعال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينهما لان المتضادين
لا بد ان يكونا معنيين موجودين ثم ان اذ ذلك ان لم يكلف بحمل قوله فلا يوجب كلاما مستانفا
اداء على تعريف المتضادين فاعلم ان كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات و
الاعتبارات فان العقل لا يوجب فيه تضادا ومن جملتها الاحكام لان التعلق بافعال المكلفين
ماخوذ في حقيقتها فيكون اعتبارية وكذا الافعال بمعنى الاثر فان مقولة الفعل لا وجود لها
وسيعرف ان قيد من جهة واحدة مذكور في تعريف المتضادين احترازا من خروج المتضايفين فلا يكون
فائدة ظاهرة كلا فيه ههنا فالاولى حذفه هذا واما التحيز الذي لا بد من اشتراكه في المتضادين من ضرورة
اجتماعهما في زمان واحد في محلين فلم يشترط المعتزلة فانهم قالوا العلم بالشيء كالسواد مثلا اذا قام
بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل به بجزء آخر من القلب والا لاتصف الجملة بهما اي بالعلم
يمكن بينهما تضاد وقيام العلم بجزء والجهل بآخر اتصف جملة القلب بكونها عالمة بذلك الشيء وجاهلة به
معا اذ الصفات السابقة للكيفية كالعلم والجهل والقدرة وغيرها اذا قامت بجزء من الحي يعم حكمها
كالعالمية والجاهلية والقادرية للجملة اي المجموع ذلك الحي عندهم فلذلك واعلم اي على عدم اشتراط
عدم التحيز فلم يشترطوا في التضاد التحيز قالوا ارادة الله تعالى تضاد كراهته وهما صفتان حادثتان
لا في محل اي ليستا في ذاته لامتناع قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما
متضادتان لامتناع اجتماع حكميهما في ذاته اي كونه مريدا وكارها معا لشيء واحد ويرد عليك
ان حكم الصفة لا يتعدى عن محلها دون المتحيز اي العرض لا يقوم بنفسه ومع ذلك يرد عليهم الموت والحياة
فانهما ليسا ضدين عندهم مع امتناع اجتماعهما واذا لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع
الاجتماع فلم لا يجوز ان يكون العلم القائم بجزء والجهل القائم بجزء آخر ممتنع الاجتماع لما ذكروه ولا
يكون بينهما تضاد وقال صاحب [illegible] ان اوجب اصحابكم امتناع ثبوت علم وجهل في صور هو
فلم عللتم ذلك بالتضاد بينهما مع انكم جوزتم اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا بضدين عندكم وهلا
علمتم ان العلم والجهل لانسان في جزء من القلب وليس المانع من ذلك تضادهما وثالثها اي
ثالث اقسام الاثنين المتخالفان وهما غير الاولين اي غير المثلين والضدين ورسمه اي رسم الثالث
ان يقال المتخالفان الموجودان لا اشتراك في صفة النفس اي في جميع الصفات النفسية فيخرج عن الحد
المثلان ولا يمتنع اجتماعهما لذاتهما في محل من جهة فيخرج عنه الضدان وهذا المراد بالمتخالفين غير المثلين

فيكفي في رسمهما اي انه يقال هما موجودان لا اشتراك في صفة النفس اي في جميعها فيخرج المثلان
ويكون قسما من المتخالفين فيكون قسمة الاثنين ثنائية ولما كان المتبادر من نفي الاشتراك المذكور في
تعريف المتخالفين اخراج المثلين كما اذ لا يحصل نفي الاشتراك في جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لا
ينافي الاشتراك في بعضها فلذلك اشار اليها والى ما يتفرع عليه بقوله ولا يمتنع الاشتراك في
المتخالفين وان كانا ضدين في بعض صفة النفس كالوجود فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات
والتحيز للجوهر فانه صفة نفسية مشتركة بين الجواهر كلها وكالعرضية والجوهرية فانهما ايضا من صفات
النفس بخلاف الحدوث والتحيز فانهما من الصفات المعنوية كما مر وهل يسمى المتخالفان
المشاركان في بعض الصفات النفسية او غيرها مثلين باعتبار ما اشتركا فيه من الصفة النفسية او غيرها
لهم فيه تردد وخلاف لا يجدي الاصطلاح لان المسمى في ذلك المشترك بانه يصح المعنى المتنازع
في اطلاق الاسم قال القاضي والقلانسي من الاشاعرة الاظهر من ذلك في الحوادث معنى ولفظا
اذ لم يرد التماثل في غيرهما وقع فيه الاشتراك صرح القلانسي بان كل مشتركين في الحدوث متماثلان
اي في الحدوث وعليه اي على ما ذكر من اطلاق المتماثلين على المتخالفين باعتبار ما اشتركا فيه يحمل قول
النجار في تعريف التماثل وانه ممتنع عنده للحوادث في وجوده عقلا اي بحسب المعنى والنزاع في الاطلاق
اي اطلاق لفظ المماثل للحوادث عليه تعالى وما خذه اي ماخذ الاطلاق السمع عند من يجعل اسماء الله تعالى
توقيفية وللنجار ان يلتزم التماثل بين الرب والمربوب معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض
عليه بتماثل السواد والبياض فهو كما قرره مدفوع عنه بالالتزام معنى ولفظا واعلم ان الخلاف في الغير
بيننا فمنهم من لا يصف الصفات اي صفات الله تعالى المذكورة بالتماثل والاختلاف بناء على انهما
من اقسام التغاير ولا تغاير بين تلك الصفات كما مر ومنهم من يصف بانهما بناء على تلك الصفات
متغايرة هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب ونقل الآمدي عن الشيخ القول بالاختلاف نظرا
الى ما اختص به كل صفة من تلك الصفات من الصفات النفسية من غير التفات الى قصد الغيرية وعلى هذا
فالقاضي لا يشترط الغيرية في المتخالف فيما لا بل لا يشترطها في التماثل ايضا فلا يكون هذا مبنيا على الخلاف
في الغير المقصد العاشر كل متماثلين فانهما لا يجتمعان اليه ذهب الشيخ الاشعري وقد يتوهم انه يجب
عليه ان يجعلها قسما من المتضادين بدخولها في تعريفهما الا ان يمنعه الى المعنى الغير والمتضادين كلام
على راي بعضهم لا المتماثلين والمتخالفين على ما عرفت والحق انه لا وجوب عليه ولا دخول لها في
حد المتضادين اما الاول فلان امتناع اجتماعها عنده ليس لتضادهما على ما توهم بل لما سيأتي
واما الثاني فلان المثلين قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين فان قلت اذا كانا معنيين

كسوادين مثلا كانا مندرجين في الحد قطعا قلت لا نسلم الاندراج ايضا اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتهما
الا ترى ان جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما وايضا المراد بالمعنيين في حد الضدين معنيان
لا اشتراك في الصفات النفسية [illegible] حد المثلين [illegible]
على جواز اجتماعهما مطلقا الا شرذمة منهم فانهم قالوا لا يجتمع [illegible] متماثلان في محل [illegible]
الاجتماع مسالك اربعة الاول يجب على تقدير اجتماعهما في محل عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض
ايضا لان الذات اي الماهية مشتركة وكذا اللوازم من الصفات النفسية مشتركة ايضا فلا امتياز
الا بالعوارض المشخصة ولما كان المحل واحدا كان العوارض ايضا مشتركة فلا امتياز بينهما اصلا
فلا اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية الثاني في الالزام في الملخص لشيء من لو جاز اجتماع المثلين لجاز
ان يجتمع نظران في شيء واحد لانهما مثلان فاذا قام بشخص علم نظري جاز ان يقوم به ايضا علم نظري
وهو [illegible] او يلزم النظر في المعلوم الثالث انه اي الاجتماع على تقدير جوازه لا يجب بحيث لا يبقى
عند احدهما مع بقاء الآخر واذا بقي المحل احد المثلين فيجوز اتصافه اي اتصاف ذلك المحل بضد المثل
الآخر لان زوال احد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر وانه اي ذلك الضد ضد
ايضا اي للمثل الباقي فيلزم جواز اجتماع السواد الباقي مع ضده الرابع لو جاز اجتماع المثلين
لم يمكنا الجزم بان القائم بالمحل المعين سواد واحد لكنا نجزم بذلك وفيها اي وفي المسالك كلها
نظر فالاول منظور فيه اذ عدم التمايز في نفس الامر ممنوع لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض
مستندة الى اسباب مفارقة دون المحل وعدم التمايز عندنا غير ممتنع لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز
ولا محذور فيه وكذا الثاني منظور فيه لانه لا يوجب السلب الكلي الذي هو المدعى اعني قولنا لا يجوز
اجتماع مثلين اصلا بل يوجب سلب الكل لان امتناع هذين المثلين اعني العلمين النظريين المتعلقين
بمعلوم واحد يوجب رفع الايجاب الكلي اعني قولنا كل مثلين يجوز اجتماعهما وليس مطلوب ولا
يستلزمه اذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثلين بل لان النظر لا يجامع العلم كما سيظهر فيه على ما سلف
وكذا الثالث منظور فيه لانه فرع جواز الخلو اي خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن احدهما وفرع
ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز ان يكون المثلان المجتمعان في محل
لازمين له فلا يجوز زوال شيء منهما عنه واما الثاني فلجواز ان يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل
وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين فان قلت نحن نقول ان استقرار احد المثلين عن المحل
يصحح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع المتضادين قطعا ولا حاجة الى وقوعه قلت لا نسلم ايضا
كون ذلك الاستقرار مصححا للضد مع وجود المثل الباقي والرابع ايضا منظور فيه للالتزام اي نلتزم

اجيب بانك الجزم بكون السواد والبياض بالمحل المعين [illegible] واحدا [illegible] اجماع الاجتماع
الجسم بعينه في الصبح المعلوم [illegible] سواد ثم كلون وليس ذلك الاختلاف [illegible] بحسب
كونه النقص الا ... عن افراد السواد والمطلق عليه فالكلمة كون بان اجتمعا والسواد وكلما كان
والكلون سوادا وان ... اجتماع [illegible] والجواب ان كل واحد منهما اي من الالوان المذكورة لون
مخالف للآخر في الشدة والضعف وسواد هذه الالوان على الجسم بدلا وبالتاني بزول الاول
عنه ولا تتصور اجتماعهما في ذلك الجسم اصلا الا انه لما كان المتأخر اشد من المتقدم في السواد توهم
ان هذا اجتماع لونين متماثلين **المقصد** الحادي عشر قال الحكماء المتقابلان امران لا يجتمعان
في زمان واحد لا شك ان المراد من لفظ الاجتماع ما نفي عن قيد وحدة الزمان الآتي به فقال ولو نفى عن
المحل اجتمع ان الوصفان في ذات واحدة وان كان في وقتين وصرح بوحدة فالتوهم انه يجوز في
الاجتماع في ذات واحدة لان اجتماع المتقابلين في زمان واحد ... من جهة واحدة بهذا التقييد
الاجزاء في وحدة الجهة لادخال المتضايفين كالابوة والبنوة العارضين لزيد من جهتين فاما ان لا يكون
احدهما اي احد المتقابلين سلبا للآخر او يكون والاول من هذين القسمين لانه ان لم يعقل كل منهما
بالقياس الى الآخر فهما المتضادان وسيأتي بيان احوالهما في آخر الموقف الثالث والا فهما المتضايفان
وعلى هذا فتعريفهما انهما متقابلان ليس احدهما سلبا للآخر ولا يتوقف كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى
قسمان ضدين مشهورين وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض
فانهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ولا بين احدهما ومن السواد
والبياض ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتباعدين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين
فان اعتبر في تقسيم المتقابلين الى الاقسام الاربعة التضاد المشهوري انحصر القسمة وان اعتبر
الحقيقي وجب جعل المتقابلين قسما خامسا قالوا اي الحكماء وقد يلزم احدهما اي احد المتضادين المحل اما
بعينه كالبياض اللازم للثلج او لا بعينه كالحركة والسكون على تقدير كونه موجودا بالجسم فانه لا يخلو عنهما
معا فاحدهما لا بعينه لازم له وقد يخلو المحل عنهما معا فلا لزوم هناك لاحدهما اصلا اما مع اتصافه
اي المحل بوسط بين المتضادين ويعبر عنه عن ذلك الوسط اما باسم وجودي كالفاتر المتوسط بين
الحلو والمر والفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا
جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور [illegible] الفلك لا خفيف ولا ثقيل فلم يرد ...
بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الشيئين او بدونه اي دون الاتصاف
بوسط فيخلو المحل عن الوسط ايضا كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما

من الالوان وايضا قد يمكن انتقالهما اي تعاقب الضدين على المحل بحيث لا يخلو عنهما معا بان يعدم
احدهما عنه ويوجد الآخر فيه في آن واحد ولا يمكن تعاقبهما على المحل بحيث لا يخلو عنهما كالحركتين
الصاعدة والهابطة فانه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد ... بحيث لا يكون بينهما سكون كما
هو المشهور واعلم ان التضاد لا يكون الا بين انواع جنس واحد ... لا تضاد ... بين الاجناس اصلا
ولا بين انواع ليست مندرجة بحيث جنس واحد فالمتضاد من الانواع المندرجة تحته ولا يكون التضاد
في هذه الانواع الا بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين
تحت اللون الذي هو جنسهما القريب وما توهم خلاف ذلك كالفضيلة والرذيلة وكالخير والشر من
العدم والملكة والتضاد فيه بالعرض قد ظن بعضهم ان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع
كثيرة تحتهما فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس وهو باطل لان الشر ليس له طبيعة وجودية
وبعد ذكره كذلك فليس في شيء من الخير والشر ذاتا ... لان الخيرية عبارة عن كون الشيء ملائما
والشرية عن كونه منافرا وقد يجعل الاشياء التي يطلق عليها الخير والشر الذي هو معمول عن كونهما ذات
او سرور الفلسفيين لا يجمعهما وظن آخرون ان الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضاد
للتهور المندرج تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بان لا تضاد بين الانواع المندرجة تحت اجناس
مختلفة وهو ايضا مردود بان كل واحد من التهور والشجاعة له حقيقة هي غرض لها صفة كونها فضيلة
او رذيلة ولا تضاد بين حقيقتيهما اذ ليست احديهما في غاية البعد عن الاخرى انما التضاد بين عارضيهما
هذا ما ذكر في الملخص فان اردت تطبيق ما في الكتاب عليه قلت ان قوله كالفضيلة والرذيلة
اشارة الى التوهم الثاني الذي اشار الى جوابه بقوله والتضاد فيه بالعرض فان قوله وكالخير
والشر اشارة الى التوهم الاول الذي اشار الى جوابه الاول من جوابي الملخص بقوله من العدم و
الملكة ولك ان تقول اراد صاحب الكتاب ان الفضيلة والرذيلة ايضا حسبان منهما تضاد كالخير
والشر ثم اشار الى الجواب اولا بان الكل من قبيل العدم والملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة كما ان الشر
عدم الخيرية وثانيا بان التضاد في الكل بالعرض اي هذه الاربعة امور عارضة ليس شيء منها جنسا
لماتحته على قياس ما عرفت فكون الشيء خيرا ضد لكونه شرا كان كونه فضيلة ضد لكونه رذيلة
فلم يثبت تضاد من الاجناس بل من العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين منها في جنس
واحد وضد الواحد واحد اذا كان حقيقيا لا يكون الا واحدا والتي عنه ليس لها ضدان حقيقيان كما
التهور والجبن للشجاعة الا من الاطراف كالتهور والجبن وكالتجوز والجمود وكالجربزة
والبلادة وكل ذلك الذي ذكرناه من ان الاجناس لا تضاد فيها وكذا الانواع اذا لم يكن انواعا

اجزاء تحت جنس واحد قريب ومن ان ضد الواحد الحقيقي لا يكون الا واحدا ثبت بالاستقراء وتتبع
احوال الموجودات دون البرهان التحقيقي والضدان عند المتكلمين اخص مما عند الحكماء لان المتضادين
على تقدير وجودهما داخلان في الضدين على مقتضى تعريفهم دون تعريف الحكماء قيل وكذا الحال
في المتماثلين والمتساويين ... احد المتقابلين سلبا للآخر فيه ايضا لا قسمين لانه ان اعتبر فيه نسبتهما
الى قابل للامر الوجودي فعدم وملكة فان اعتبر قبوله اي قبول ذلك القابل للامر الوجودي في ذلك
الوقت كالكوسج فانه يعتبر كونه كوسجا عدم اللحية عما من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا لا الامرد
اي لا تقال الكوسج لمن ذكر للامرد الذي ليس من شانه اللحية في ذلك الوقت فهو العدم والملكة المشهور
اي وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك بل بحسب نوعه كالعمى للملكة وعدم اللحية للمرأة وجنسه القريب او
البعيد فالاول كالعمى للعقرب فان البصر من شان جنسها القريب اعني الحيوان والثاني كالسكون للجبل
للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق ... قابل للحركة الارادية لا كعدم العلم
بالعجز للمفارق اذ ليس من شان المفارق والكلام بالعجز ولا من شان نوعه او جنسه مطلقا اذا لم يجعل
الجوهر جنساله فهو العدم والملكة الحقيقيان فالحقيقي من العدم والملكة اعم من المشهوري منهما على عكس
الحقيقي والمشهوري في المتضادين وان لم يعتبر ذلك الذي ذكرناه من نسبة المتقابلين الى قابل للامر
الوجودي فسلب وايجاب كالانسان واللاانسان ثم ان ههنا مباحث الاول قال الحكماء كلا ايس
اشتراكا في تمام الماهية فهما المثلان وان اشتركا فيه فهما المتخالفان وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما
وقسموا المتقابلين كما مر واعتبر بعضهم في تعريفهما الموضوع بدل الذات واراد به المحل المستغني
عما يحل فيه ولذلك صرحوا بان الاتضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا ولذلك
جوزوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات
امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق
تدريجي ... فلا يدخل كالانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مذهب البساطين فانه يمتنع
اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد على قياس البصر والعمى المشهور في تعميم المتقابلين انهما
اما وجوديان اولا ولا على الاول اما ان يكون تعقل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان والا
فالمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي
فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى
واجيب بان العدم المطلق لا تقابل بينه ولا العدم المضاف لا جامعه والعدم المضاف لا تقابل
العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما العمى واللابصر

... هو قابل له فان اريد باللاعمى سلبا اشار البصر فهو البصر بعينه والتقابل بحاله وان اريد سلب
العمى بمعنى فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب ورد ذلك بان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من السلب
الاشار وسلب العمى وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى ... التقابل من العدم
وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب
فالمعتبر فيهما ان يكون الذي منهما عدميا للوجودي واجيب بان المتقابلين متنافيان لا يمكن واحد ولا
شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متنافيان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود
الملزوم لمحل واستقرار اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم واستقرار السكون اللازم لها عنه وعدل
المصنف عن المشهور الى قوله اما ان لا يكون احدهما سلبا للآخر او يكون منهما على ان المراد بالوجودي
ما لا يكون السلب جزء مفهومه فيدخل مثل العمى واللاعمى في القسم الثاني اعني ان يكون احد المتقابلين سلبا
للآخر ووجب ان يكون من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم اللاعمى على الوجه الاعم لم يعتبر فيه قابلية
المحل واما عدم اللازم مع وجود الملزوم فيدخل في قسم المتضادين مع تصريحهم بان الضدين لا بد ان يكونا
وجوديين الثالث المتقابلان يقابل التضاد متقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل
واحد فاذا وجد في زمان واحد فاذا وجد فيه احدهما امتنع وجود الآخر فالمتضاد المتضاد المذكور
امران وجوديان في الخارج وكذلك المتقابلان تقابل التضايف كالابوة والبنوة متقابلان باعتبار
وجودهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات في
الخارج واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج
والمتقابلان تقابل العدم والملكة يكون احدهما اعني الملكة كالبصر موجودا خارجيا فهو يجب اتصاف المحل
واما الايجاب والسلب فهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية اذ ليس الا وجود المتقابلين
ههنا في الخارج اصلا لان ثبوت النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية
فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقد اي اعتقادا فالمتقابلان ههنا يوجدان في الذهن وهو وجود
حقيقي او في القول اذا اعبر عنهما بعبارة وهو وجود مجازي وهذا معنى ما قيل من ان تقابل الايجاب
والسلب راجع الى القول والعقد الرابع اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون
اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة جزءا منهما في المعنى فهما قضيتان بالفعل وتقديره
فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فرجعا بالقوة الى القضيتين فاذا
اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شيء يكون المفهوم اللافرس ح مفهوم كلمة لا متحدا
بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة ههنا اذ لا تصور ورود سلب وايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت

معنویا واحدا ولم یعتبر معه نسبة الی مفهوم آخر الیه لم یمکن [illegible] ادراک وقوع او لا وقوع متعلق بذلک المفهوم
النوابع کالبهیمیة البدلیة فمفهوما الفرس واللافرس المأخوذان علی هذا الوجه متباعدان فی انفسهما غایة
التباعد ومع ذلک فانهما فی الصدق علی ذات واحدة متسالمان بهذا الاعتبار فان قلت فقد [illegible]
المعتبر فی التقابل [illegible] او الموضوع ولیس لمفهومی الفرس واللافرس حلول فی محل فلا تقابل بینهما قلت
[illegible] الکلام الی مفهوم السواد واللابیاض الموجودین علی الوجه الاخیر بینهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة
کما اشیر الیه ممن زعم ان بین الفرس واللافرس تقابل الایجاب والسلب مطلقا فقد سها الا ان یسمی ذلک
[illegible] والنظر الی [illegible] المقصد ای دعوی التقابل بالذات انما هو بین السلب والایجاب لا منشأ
الاجتماع بینهما بالنظر الی ذاتیهما وغیرهما من الاقسام انما ثبت فیها التقابل لان کل واحد منهما یستلزم
سلب الآخر ولولاه ای لولا استلزام کل منهما لسلب الآخر لم یتقابلا فان معنی التقابل ذلک ای استلزام
کل منهما سلب الآخر فلولا ان کل واحد من السواد والبیاض یستلزم عدم الآخر لم یتقابلا اصلا فالتنافی
بین السلب والایجاب بالذات وفی سایر الاقسام بتوسطهما ولا شک ان التنافی بالذات اقوی وایضا
فالخیر فیه انه لیس بشر وهو ای نفی الشر عن الخیر امر عارض له خارج عن ماهیة الخیریة وفیه خیر وهو ذاتی للخیر
لیس بخارج عن ماهیته وکونه شرا نفی عنه عارض له وهو نفی الشریة وکونه لیس خیرا عنه الذاتی هو الخیریة وایضا
الذاتی اقوی فی التنافی وامتناع الاجتماع من العارض فهو ای تقابل السلب والایجاب اقوی التقابلات
وقیل بل الاقوی هو التضاد اذ فیهما ای فی المتضادین مع السلب الضمنی امر آخر وهو غایة الخلاف المعتبرة
فی التضاد المقصد الخامس فی العلة والمعلول لما کانت العلیة والمعلولیة من العوارض الشاملة للموجودات
علی سبیل التقابل کالامکان والوجوب اوردوا مباحثهما فی الامور العامة وفیه مقاصد عشرة الاول
تصور احتیاج الشیء الی غیره ضروری حاصل بلا اکتساب فان کل احد یعلم احتیاجه للامور والتصور
الذی یتوقف علیه التصدیق الضروری مطلقا او بان یکون ضروریا فالمحتاج الیه فی وجود شیء یسمی علة
وذلک الشیء المحتاج یسمی معلولا والعلة اما تامة کما سیأتی واما ناقصة والناقصة اما جزء الشیء الذی هو
المعلول او امر خارج عنه والاول ان کان به الشیء بالفعل کالهیئة للسریر وهو الصورة لا یقال
صورة السیف مثلا حاصلة فی الخشب مع ان السیف لیس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السیفیة المعینة اذا
حصلت فیحصل السیف بالفعل ولیست الحاصلة فی الخشب عین تلک الصورة بل فرد آخر من نوعها
وان کان الشیء به بالقوة کالخشب للسریر فهو المادة ولیس المراد بالعلة الصوریة والمادیة ما یختص
بالجواهر من المادة والصورة الجوهریتین بل ما یعمهما وغیرهما من اجزاء الاعراض التی توجد بها [illegible]
اما بالفعل او بالقوة ولها ای للمادة اسماء متعددة باعتبارات مختلفة فمادة اذ یتوارد علیها

الصور

الصور المختلفة [illegible] من جهة استعدادها للصور [illegible] المرکب واسطقسا
وطینة [illegible] التحلیل [illegible] کل من العنصر والا [illegible] الآخر [illegible] الصورة
علتان للهیئة [illegible] علتان للوجود [illegible]
[illegible] الفاعل [illegible] فی علیة الوجود وان [illegible] ما یکون خارجا عن المعلول
[illegible] کالنجار [illegible] الفاعل والمؤثر واما لاجله الشیء کالجلوس علیه [illegible]
العلة الغائیة [illegible] ان العلتان [illegible] علة الوجود [illegible] علیهما [illegible]
والاولیان وهی المادة والصورة لا توجدان الا للمرکب والغایة لا تکون الا للفاعل بالاختیار فان
الموجب لا یوجب لفظ علة غائیة وان جاز ان یکون لفعله حکمة وفائدة وقد یسمی فائدة فعل الموجب غایة ایضا
تشبیها لها بالغایة الحقیقیة التی هی علة غائیة [illegible] للفاعل والغایة معلولة فی الخارج وان کانت
علة فی الذهن فان الجلوس علی السریر مثلا معلول بحسب الخارج لوجود السریر وعلة له بحسب تصوره وحصوله
فی الذهن فهما ای الغایة علاقتا العلیة والمعلولیة بالقیاس الی شیء واحد لکن باعتبار وجودیها
الذهنی والخارجی ویسمی جمیع ما یحتاج الیه الشیء فی ماهیته ووجوده او فی وجوده فقط علة تامة ففی
لفظ الجمع نوع اشعار بوجوب الترکیب فی التامة وذلک غیر واجب اذ لا یری للبسیط اذا لم یکن هناک شرط
لتیسر وجوده ولا مانع یعتبر عدمه واما امکان الصادر فهو معتبر فی جانب المعلول ومن ثمه فانا اذا
وجدنا ممکنا طلبنا علته او مع الغایة کما فی البسیط الصادر عن المختار وقد یکون مجتمعة من الاربع
المذکورة کما فی المرکب الصادر عن المختار وقد یکون مجتمعة من ثلث منها کما فی المرکب الصادر
عن الموجب والعلة التامة متقدمة علی المعلول تقدما ذاتیا سواء کانت داخلة فیه او خارجة عنه
واما التقدم الزمانی فیجوز فی العلة الصوریة فانها مع المعلول بالزمان واما العلة التامة علی تقدیر
ترکیبها من اربع او ثلثة فمجموع امور کل واحد منها متقدم فتقدمها علی المعلول بمعنی تقدم کل واحد من
اجزائها علیه لا شک فیه واما تقدم الکل من حیث هو کل ففیه نظر اذ مجموع الاجزاء المادیة والصوریة
هو الماهیة من الذات ولا یتصور تقدمها ای تقدم الماهیة علی نفسها فضلا عنها ای عن تقدمها
علی نفسها مع انضمام امرین آخرین هما الفاعل والغایة الیها فالحاصل ان مجموع المادة والصورة
هو عین الماهیة بحسب الذات فلا یمکن تقدم هذا المجموع علی الماهیة تقدما ذاتیا لان التغایر بالاعتبار
بالاجمال والتفصیل لا یجدی ههنا نفعا بخلافه فی باب التعریف فاذا ضم الی ذلک المجموع امران
او امر واحد فکیف یتصور تقدمه علی الماهیة واذا کانت العلة التامة هی الفاعل وحده او مع
الغایة کانت متقدمة علی المعلول بلا اشکال فان قیل قد ترکب قسما من العلة الناقصة وهو

الشرط فانه [illegible] ما یحتاج الیه الشیء فی وجوده وجزء ایضا من العلة التامة فلیست العلة الی اربعة منحصرة فی الفاعل
والغایة قلت انه جزء للفاعل بالمکنة لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلیة والتأثیر ولا یکون کذلک
الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع فوجود الشرط وعدم المانع من تتمة الفاعل فلا حاجة الی افرادها
بالذکر وقد یقال انهما من تتمة المادة [illegible] لان القابل انما یکون قابلا بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع
الموانع و[illegible] من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة فان قلت اذا جعل ارتفاع
الموانع جزء الفاعل [illegible] بل [illegible] یحتاج الیه الشیء فی وجوده فعدم المانع جزء من علة الوجود
فانه خلاف الضرورة اشارة بان العدم لا یکون کذلک قلنا عدم المانع لا تحقق له فی نفس الامر
لا تمیز له ولا ثبوت فکیف ما کان مبدأ الوجود الذی نعم انه ای عدم المانع قد یکون کاشفا عن شرط
وجودی کعدم الباب المانع للدخول فانه ای عدم الباب کاشف عن وجود فضاء هو ام یمکن النفوذ
فیه وکعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه کاشف عن وجود مسافة یمکن تحرک السقف فیه ای فی
الامر السند الذی هو المسافة للسقوط الا انه ربما لا یعلم الشرط الوجودی المعتبر فی علة الوجود الا بملازم عدمی
فیعبر عنه بذلک اللازم العدمی کما فی المثالین المذکورین فیسبق الی الاوهام انه ای ذلک العدمی مؤثر
فی الوجود ومعتبر فی علته ولیس کذلک قطعا ان الامور الداخلة فی العلة التامة کلها وجودیة فیکون هی
ایضا موجودة لوجود اجزائها [illegible] البحث ان بدیهة العقل لا تجوز کون العدم مؤثرا فی الوجود ومفیدا
له ولکن یجوز ان یتوقف التأثیر علی امر عدمی کما یجوز توقفه علی امر وجودی فعلی هذا جاز ان یکون علة
الشیء فی وجوده آخر من حیث وجوده فقط کالفاعل والشرط والمادة والصورة وان یکون من حیث
عدمه فقط کالمانع وان یکون من حیث وجوده وعدمه معا کالمعد ولابد من عدم الطاری علی وجوده
فی قول من ان العلة التامة للموجود لا بد ان یکون موجودة ارید به ان ماله مدخل لوجوده لا بد ان یکون
موجودا وماله مدخل لعدمه لا بد ان یکون معدوما وما له مدخل لوجوده وعدمه [illegible]
وجود العلة التامة وحصولها المقتضی لوجود المعلول واما انه یجب ان یکون کل واحد من اجزائها موجودا
فذلک مما لا یحکم به ضرورة العقل برهان ایضا فان قلت لما جعل ارتفاع المانع جزء الفاعل کان للعدم
فی الوجود مدخل ما وهذا [illegible] بدیهة قلت لیس معنی کونه جزءا انه جزء حقیقی بل معناه انه من
تتمته وداخل فی عداده [illegible] القدر کاف فی الاعتذار من ترک افراده بالذکر ویعلم من هذا ان
قوله منشأ للاوهام انه مؤثر ان اراد به التأثیر الحقیقی فباطل وان اراد به سبق الی انه یعتبر
المداخلة فی الوجود فهو حق ولا محذور فیه لا یقال الجنس والفصل من العلل الداخلة ولیس شیء منهما
مادة ولا صورة وایضا الموضوع فی الاعراض من العلل الخارجة ولم یذکر فیها لانا نقول الجنس

اذا

اذا اخذ من حیث انه جزء [illegible] بشرط لا شیء هی مادة والفصل اذا اخذ کذلک یسمی صورة [illegible]
الکلام فیما یتوقف علیه الوجود الخارجی فلا یندرج فیه الاجزاء العقلیة واما الموضوع [illegible]
[illegible] للمادة مشابهة بها فی کونها محلا [illegible] من عدادها [illegible]
اقسام العلة [illegible] ما یتوقف علیه الشیء فی وجوده اما جزء له او خارج عنه [illegible] المحل للمعلول فهو
الموضوع بالقیاس الی العرض والمحل القابل بالقیاس الی الصورة الجوهریة وحدها واما غیر محل له
فاما منه الوجود واما لاجله الوجود او لا هذا ولا ذاک وح لا ان یکون وجودیا وهو الشرط او عدمیا
وهو عدم المانع الاول اعنی ما یکون جزءا اما ان یکون جزءا عقلیا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجیا
وهو المادة والصورة المقصد الثانی الواحد بالشخص لا تتعلل بعلتین مستقلتین لوجهین
الاول لو علل الواحد بالشخص بمستقلتین ای لو اجتمع علیه علتان مستقلتان لکان محتاجا الیهما
لا لکل واحد للعلیة ای لکون کل واحدة علة له فان المعلول محتاج الی علته الیه مستغنیا عنهما
عن کل واحدة منهما ای کل واحد من الامرین المستقلین بالعلیة توجد ذلک المعلول الشخصی والعلم توجد
الامر الآخر اذ الفرض ان کل واحد مستقل بالعلیة وسواء جاز وجوده بکل منهما وان لم یوجد الآخر
مع الاستغناء ای استغناء ذلک المعلول عن الآخر فیلزم ان یکون محتاجا الی کل واحد من
المستقلین وغیر محتاج الیهما [illegible] الاحتیاج الی کل واحدة علتها له ومنشأ عدم الاحتیاج
الیها علیة الاخری له فلا استغناء له فی اجتماعهما لانا نقول احتاج الیها فی وجوده وعدم احتیاجه الیه
علة الاخری له فلا استغناء له فی اجتماعهما لانا نقول احتیاجه فی وجوده وعدم احتیاجه الیه
منافیان فلا یجتمعان سواء کان مستندین الی سبب واحد او الی سببین فاجتماع علتین مستقلتین
علی معلول شخصی مستلزم لوقوع التناقض فیکون امکان اجتماعهما مستلزما للمحال [illegible]
توارد هما علی سبیل البدل مع امتناع الاجتماع اذا لم یمکن تعاقبهما فلا استحالة فیه بان یکون کل
واحد منهما بحیث لو وجدت ابتداء وجد ذلک المعلول الشخصی فاذا وجدت احدیهما وجد المعلول
وامتنع وجود الاخری اذ لو امکن ان یعدم الاولی وتوجد الاخری فان عدم المعلول بعدم الاولی
ووجد بایجاد الثانیة لزم اعادة المعدوم وان لم یعدم وجب ان یکون الثانیة معدة للمعلول
اصل وجوده الحاصل بایجاد الاولی فیلزم تحصیل الحاصل ولا یمکن ان یکون الثانیة تعید له ما وجد
الحاصل بالاولی فیلزم ح ان لا تکون علة مستقلة فالتوارد علی سبیل البدل جائز اذا کانت العلتان
بحیث اذا وجدت احدیهما استحال وجود الاخری بعدها وان امکن ان توجد بدل الاولی ابتداء
لا یتعاقب التوارد علی البدل مطلقا لانه اذا کانت احدیهما موجودة والاخری معدومة یلزم [illegible]

باید ... ن الاضرع بجائزه لتوافقه بالاصل الآخر تحقيقا لانا نقول استلزام عدم العلة لعدم المعلول
الشخصي موقوف على انه لا يجوز ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على البدل وكان ابا ... د
الوجه الثاني واما ان يكون لكل واحد منهما اثر اى تاثير وكل اى كل واحد منهما جزء العلة لا المستقل
بالنسبة هو المجموع فكل علة التامة وكل واحد منهما جزء لها وهو خلاف المفروض او لا واحد منهما فقد اثر فهو
العلة دون الاخرى او لا اثر لشيء منهما فلا شيء منهما بعلة وكلاهما ايضا خلاف المقدر فالاقسام كلها
باطلة وقد يقال جاز ان يكون لكل منهما تاثير تام كما هو المتنازع فيه وليس يلزم منه كون كل جزء العلة
فان قلت فينبغي تاثير كل واحدة من تاثير الاخرى قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فانظر وخرج
اى تعين الواحد الشخصي بعلتين مستقلتين بعض المعترضين لجوهر فرد ... بيد اثنين معا الى حال
ما يحركه الاخر على سوية في القوة والسرعة وح لا يجوز ان تقوم بذلك الجوهر الذي لا يتجزأ حركتان
لامتناع اجتماع المثلين بل حركة واحدة شخصية ولا يجوز استنادها الى واحد منهما فقط لعدم الاولوية
بل الى كل واحد منهما ولا شك ان كل واحد منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة فقد اجتمع على واحد بالشخص علتان
مستقلتان ورده الاشاعرة بان حركة ذلك الجوهر مستندة الى الله تعالى كسائر الحوادث ولغيرهم ان
يجيبوا عنه بان هذه الحركة مستندة الى مجموعهما معا فكل واحد جزء العلة لا علة مستقلة فان استقلال
كل واحد منهما كان مشروطا بانفراده عن الآخر ولا محذور في ذلك واما المثلان وهما استقلال واحد
بالنوع فيجوز تعليله اى تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين على معنى ان فردا منه يكون معلولا لعلة مستقلة
وفردا آخر منه مع كونه مثلا للاول يكون معلولا لعلة اخرى مستقلة ايضا لا على معنى ان الطبيعة النوعية
توجد في ضمن الافراد بعينه علل متعددة اذ ليس في الاعيان الا الاشخاص كما مر ... الاشاعرة
كالمخالفة فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد فان هذين المفروضين وان كانا متخالفين
في الماهية او متضمنين لما عرفته وعلى المقدرين يكون لكل من المخالفين علة مستقلة لكن هذا المثال
انما يصح عند من يقول بان المخالفة التي هي من الاضافات امر ثبوتي موجود في الخارج وكذا الحال في
التمثيل بالمضادة بين السواد والبياض واما التمثيل بان طبيعة الجنس معللة بفصول مختلفة فانما يصح
على تقدير تمايز الجنس والفصل في الوجود الخارجي وقد عرفت بطلانه وايضا فالحرارة نوع واحد ثم
تعلل فرد منها بالنار وفرد بالشمس وفرد بالحركة فقد علل المتماثلات بعلل مختلفة مستقلة ... لامور
وحدها او ما جوزه مع غيرها لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت افراد الحرارة متماثلة متفقة في تمام
الماهية وسينبه على عدم تماثل افرادها فيما بعد وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية المستندة الى
افراد النار لعدم تعدد العلل هنا فان العلة طبيعة النار كما ان المعلول طبيعة الحرارة وان اعتبر الافراد ... فما

كان كل من العلة والمعلول متعددا قال في الملخص المعلول الواحد بالنوع يجوز استناده الى علل
مختلفة بالنوع فان قيل الماهية النوعية ان اقتضت لذاتها ولوازمها الحاجة الى احديهما اى
الامرين اى الفردين ... اى بتلك الاحدى بعينها لان مقتضى ذات الشيء ولازمه
... لا انفكاك عنه والا وان لم تقتض الحاجة الى احديهما استغنت عنهما اى عن كل واحد من
العلتين فلا تعلل تلك الماهية النوعية بشيء منهما لامتناع تعليل الشيء بما هو مستغن عنه قلنا اى
تلك الماهية تقتضي الاحتياج الى علة ما والتعيين من جانب العلة اى نختار ان الماهية لا تحتاج الى شيء
من العلتين المفروضتين بل هي محتاجة الى علة ما لا بعينها ولا يلزم من ذلك ان لا يكون للماهية معللة
بالعلتين المعينتين لجواز ان يكون تعلقها بالعلة ناشئا من جانب العلة بان يكون معللة بهذا المعين
يقتضي ان يكون علة لتلك الماهية وتلك المعين يقتضي ان يكون علة لها فهي مع استغنائها عن خصوصية
كل منهما تكون معللة بها كذا ذكره الامام الرازي قال المصنف واعلم ان هذا الجواب فيه التزام
لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونها محتاجة الى علة ما لا بعينها بان الماهية اذا كانت
معللة بعلة معينة لا لاحتياجها اليها بل لاقتضاء تلك المعين ان يكون علة للماهية فقد جاز عدم احتياج
المعلول الى ما هو علة له حقيقة فلا يلزم احتياج الشخص المعلول لعلتين المستقلتين الى كل منهما اى الى
كل منهما بعينه بل احتياجه الى مفهوم احديهما اى علة ما الذي لا ينافي الاجتماع ومحض النظر انه لا حاجة
ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشئا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك
المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى
يلزم اجتماع كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما اى يكون محتاجا الى علة ما وهو الاحتياج
لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعا لم يمنع الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احد الذي
هو اعم منهما فلا يتم الدليل المعول عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصي بعلل مستقلة وقد حققنا لك في
هذا المقام اقوام فلا تغتر بامثالهم بعدما جاءك من العلم ثم انه الصواب في الجواب ان يقال لا وجود
للطبائع في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها واذا احتاج شخص منها الى علة معينة لا يجب ان يحتاج
سائر تلك الشخص الى تلك العلة بل يجوز احتياجه الى علة مخالفة للعلة الاولى ويكون منشأ الاحتياج
في المتماثلين هو هويتهما المتخالفتين ... انما لا يجوز عند ما عدا الاشاعرة استناد آثار
متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا يجوز ذلك عندنا ونحن نقول بان جميع الممكنات المتكثرة
كثرة لا تحصى مستندة بلا واسطة الى الله تعالى مع كونه منزها عن التركيب ومنعه اى منع جواز استناد
الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط الحكماء الا بتعدد الآلة كالنفس الناطقة يصدر عنها آثار

كثيرة بحسب تعدد الآلات التي هي الاعضاء والقوى الآلية فيها او بتعدد شرط او قابل كالعقل الفعال
على رأيهم فان الحوادث في عالم العناصر مستندة اليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا
واما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا صفاته
الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل كالمبدأ الاول فلا يجوز ان يستند
اليه الا اثر واحد وسواء عندهم ذلك كسائر صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم في
... ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا
واحدا من جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم في هذه القاعدة وقد يتوهم ان الواحد الحقيقي ان كان
موجبا لم يجز ان يصدر عنه ما فوق اثر واحد اتفاقا وان كان مختارا جاز ان يصدر عنه آثار اتفاقا
فالنزاع انما هو في كون المبدأ موجبا او مختارا لا في هذه القاعدة والحق ان الفاعل المختار اذا
تعددت ارادته او تعلقها لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج في القاعدة وان فرض ان
لا يكون في المختار تعدد بوجه ما كان مندرجا فيها ومما يتفرع ... في اثبات الجواهر الجوهرية
مع كونها حقيقة واحدة بسيطة علة للتحيز في الحيز المطلق ولقبول الاعراض ايضا فلهما اى التحيز وقبول
الاعراض اثران لبسيط واحد حقيقي لا يقال احدهما وهو قبول الاعراض اثر للجوهر باعتبار الحال فيه وهو
العرض والآخر وهو التحيز له باعتبار الحيز الذي يتمكن فيه فقد تعدد ههنا الشرط لانا نقول ليس الكلام
في كونهما محلا للعرض بالفعل وكونه حاصلا في الحيز بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيز كما
ذكرتم بل الكلام في قابليته لهما وهما هو اى كونه قابلا لهما من عوارض ذاته المعللة بها والحق انه لا يتم
هذا الاستدلال الا باثبات بساطة العلة التي هي الجوهرية ولا يمكن اخذه الزاما لان الجسم عندهم مركب
اقسام والحاصل منها التحيز وحلول هذه الاعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته ولا وجود عندهم للجوهر
الفرد وبان كون الامرين اى القابلية والتحيز هما الاثران وجوديين ممنوع ولكن اخذه الزاما
لانهما من النسب والاضافات التي لا وجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء وبان انتفاء
تعدد الآلة والشرط في صدور القابلية عن الجوهرية ... احتج الحكماء على عدم الجواز بثلثة
اوجه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لا وب مثلا لكان مصدريته لا غير مصدريته لب لامكان
تعقل كل منهما بدون الاخرى فان دخلتا اى في الواحد الحقيقي هما اى هذان المفهومان او دخل
منه احديهما لزم التركيب في الواحد الحقيقي تحقيقا والا وان لم يدخل فيه هذان ولا احد لكان ذلك الواحد
الحقيقي مصدرا للمصدريتين اى مصدريتي ا وب كما كان مصدرا لهما اذ لا يجوز ان يكون المصدر مستندا
الى غيره والا لم يكن هو وحده مصدرا لا وب والمفروض خلافه وح نقول الكلام فيهما اى في المصدريتين

فيقول كونه مصدرا لاحدى المصدريتين غير كونه مصدرا للاخرى فهذان المفهومان ان دخلا لزم
التركيب والا كان مصدرا لهما ايضا ولزم التسلسل في المصدريات وقد يقرر هذا الوجه بطريق مبسوط
فيقال ان كان كل من مفهومي مصدرية آ وب نفس الواحد الحقيقي كان الامر البسيط ماهيتان مختلفتان
... وخلافه معا او دخل احدهما وكان الآخر عينه لزم التركيب فقط وان خرجا معا وخرج احدهما و
كان الآخر عينا لزم التسلسل فقط وان دخل احدهما وخرج الآخر لزم التركيب والتسلسل معا فالاقسام
ستة والكل باطل الوجه الثاني انا نعلم ان الماء يوجب البرودة والنار يوجب السخونة قطعا بان
طبيعة النار غير طبيعة الماء بالضرورة اى قطعا يقينا لا شبهة فيه فقد استدللنا باختلاف الاثر وتعدده
لا يكون الا باختلاف المؤثر وتعدده ولو كان الامر كذلك فظهر انه كلما تعدد المعلول تعدد العلة
وينعكس بعكس النقيض الى انه كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب الوجه الثالث انه لو كان
الواحد الحقيقي مصدرا لاثرين كا وب مثلا لكان مصدرا لا وما ليس الا ب لان ليس ا ولكان ايضا مصدرا
لب وما ليس ب وانه تناقض والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتباري اى ...
خارجان عن الواحد الحقيقي الا ان المصدرية لكونها من الامور الاضافية التي لا وجود لها في الخارج
غير محتاجة الى علة توجدها فلا يكون الذات مصدرا لها لان المحتاج الى الموجد ماله وجود وح
فلا يكون هناك مصدرية اخرى حتى تتسلسل المصدريات وان سلمنا تسلسلها فالتسلسل في الامور الاعتبارية
غير ممتنع فان قيل لا شك ان العلة الموجدة يجب ان يكون موجودا قبل المعلول قبلية بالذات وانه
يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيرها ولولاها لم يكن اقتضاؤها
المعلول معين اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور ح صدوره عنها فكل صدور لا بد ان يكون
للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية هو هذه الخصوصية
لا الامر الاضافي الذي يعقل بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي
وصدر عنه اثر واحد كان تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وان فرض صدور اثر آخر كانت
تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية
ليست له مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو
بالاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان يترتب عليهما معلولان وح لا يكون الفاعل واحدا من جميع
الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم
معنى الوحدة الحقيقية قلنا لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة مشاركة
في جهة واحدة او غير مشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك

الامور بأسرها لا بعضها دون بعض ولم يسلم ان لا بد من خصوصية مع كل صادر بحسبه وذلك لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له افراد متعددة فيجوز ان يصدر عنه
في هذه الحيثيات امور كثيرة ولا يتوقف ذلك على كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته والجواب عن الثاني
ان الاستدلال على نفي ... انما هو بالتخلف لا بالاختلاف والتعدد ...
ولا يرد ... كان مع آثار وانتفاء ... كما كان مع الآثار علمنا تخلف الاثر كل منهما
عن الآخر انهما مختلفان اذ لو تساويا لامتنع تخلف الاثر ... امكان مختلفة متعددة بلا تخلف لم
يمكن الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعددها بل هذا هو المتنازع فيه والجواب عن الثالث
لانم ان صدورا وصدور لا امتناقض فان نقيض صدورا هو لا صدور ا واما صدور لا ا اعني
صدور سلب ا فلا تناقضه فان قيل انه نقيض لانه لان الجهة التي مصدر لا ان كانت مصدر ا
صدق ان هذه الجهة ليست مصدر ا الا ان الموجبة المعدولة تستلزم السالبة المحصلة فيصدق ان هذه
الجهة مصدر لا وغير مصدر لا وهما متناقضان قلت انما تناقضان ان لو كان الزمان فيهما متحدا و
هو ثم كذا ذكره بعضهم وهو سهو لان قولنا هذه الجهة مصدر لا وان كان موجبة محصلة لكن قولنا هذه
الجهة مصدر ا ... ليست موجبة معدولة حتى تستلزم سالبة محصلة تناقض تلك الموجبة المحصلة بل هي ايضا
موجبة محصلة المحمول لكن محموله متعلق معدول ثم قولنا هذه الجهة غير مصدر لا وان كان موجبة محصلة
المحمول لكن محمولها موجبة معدولة والفرق بين هذا وبين قولنا هذه الجهة مصدر ا ... لا سره قال
الكاتبي في شرح الملخص اذا صدر عنه ا ... الذي هو غير ا من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه ا من
تلك الجهة فيصدق ح انه صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا من جهة واحدة وانه تناقض وهذا الوجه كسبه
الرسل بلا انحصار لا طلب منه البرهان على هذا المقصود قال جوابه لانم انه اذا صدر ا ...
صدق انه لم يصدر عنه ا بل اللازم ح انه صدر عنه ما ليس ا وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه
او لم يصدر عنه لانهما مطلقتان فان صدقت احديهما بالدوام كانت كاذبة قال الامام الرازي
في المباحث المشرقية والعجب ممن يفني عمره في تعلم الآلة العاصمة عن الغلط وتعليمها جار الى هذا
المطلب الاشرف اوضح ... منه استعملها حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان
الرابع
قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب ... لا يكون قابلا وفاعلا اي لا يكون
مصدر الاثر وقابلا له من جهة واحدة خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان له تعالى صفات حقيقية
زائدة على ذاته وهي صادرة عنه وقائمة به والا وان لم يكن كذلك بل كان قابلا وفاعلا فهو مصدر
القبول والفعل معا فقد صدر عن الواحد الحقيقي اثران وقد بين بطلانه وقد عرفت ايضا جوابه

مع ان القبول والفعل ... ان ... من الموجودات الخارجية وايضا فتبين ان نسبة القابل الى المقبول
بالوجوب ونسبته الى ... المقبول بالامكان فلا يجتمعان ... واعترض عليه ... بان القابل اذا اخذ
وحده لم يجب منه وجود المقبول كما ان الفاعل وحده لا يجب منه وجود المفعول واذا اخذ مع
جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمفعول وجب وجودهما ... فلا فرق اذن بينهما في
الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا وحده
ليس موجبا اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب والامكان
من تلك الجهة والجواب انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط الا شيء آخر نسبتان مختلفتان بالوجوب
والامكان من جهتين ... الشيء انه شيء من جهة ولا يجب انه شيء من جهة اخرى ورد هذا
الجواب بكلامنا في ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم يكون الجهة
متعددة ومنهم من اجاب عن الوجه الثاني بان نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام وهو لا ينافي
الوجوب بل يجامعه لانا لا نمكان الخاص الذي ينافيه وارد عليه انه اي ... القابل الى المقبول
بالامكان العام المتحقق للامكان الخاص وذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول مع وجود
القابل وتم الدليل في الاولى ... الفاعل متعين بان يكون بالوجوب ونسبة القابل لا يتعين ان
يكون كذلك او يقول بعبارة اخرى نسبة الفاعل لا يحتمل الامكان الخاص ونسبة القابل محتمل ملزم
ان يكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص غير محتملة له الا ان يعاد له الجواب الاول فيقال
جاز ان يكون هناك نسبتان من جهتين احدهما واجبة على التعيين غير محتملة للامكان الخاص و
الاخرى محتملة له فيكون الجواب اتيانا لغوا
الخامس قال الحكماء القوة الجسمانية
اي الحالة في الجسم لا تقوى اسرا غير متناه ولا في المدة اي لا تقوى ان تعمل في زمان غير متناه سواء كان
الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا ولا في الشدة اي لا تقوى ان تعمل حركة لا يكون حركة اخرى
منها ولا في العدد اي لا تقوى على فعل عدده غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه وانما
اطلق لا تناهي القوة بحسب امارها في هذه الامور الثلاثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض
الذاتية للكمية فاذا وصف القوى باللاتناهي نظرا الى آثارها فلا بد ان يعتبر اما عدد الآثار و
ذلك هو اللاتناهي بحسب العدة واما زمانها وح ان يعتبر لا تناهي الزمان في الزيادة والكثرة
وهو اللاتناهي بحسب المدة واما ان يعتبر لا تناهيه في النقصان والعلة بسبب قبوله للانقسامات
التي لا تقف عند حد فيقول تناهي القوى بحسب الشدة ثم اللاتناهي في الشدة فظاهر البطلان لان القوى
اذا اختلفت في الشدة كما تقطع بها مسافة واحدة في ازمنة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي

زمانها اقصر اشد قوة من التي زمانها اكثر فما يكون غير متناهية في الشدة وجب ان يقع الحركة القابلة ذلك
عنها لا في زمان اذ لو وقعت في زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان
مع اتحاد المسافة يكون اسرع فيكون مصدرها اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناه في الشدة المقدرة
هذا خلف ... لان كل حركة على مسافة منقسمة فينقسم بانقسامها ويكون
مقدارها ... الزمان منقسما ايضا واعترض عليه بانا لانم ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان
ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لآخر
واما اللاتناهي في المدة والعدة فقد جوزه المتكلمون لان عندهم ... وعذاب اهل النار دائمان ...
ولا تصور ذلك الا بدان وقواها فيكون تلك القوى مؤثرة في الابدان آثارا غير متناهية زمانا وعددا
ومنعه الحكماء وقالوا يمتنع لا تناهي القوى الجسمانية في المدة والعدة في الحركة الطبيعية والقسرية و
احتجوا عليه اي على امتناع اللاتناهي وامتناعهما بان قوة النصف اي نصف الجسم في التحريك الطبيعي
نصف قوة الكل في ذلك التحريك وانما قلنا انه اي ... من قوى النصف والكل بالنصف ... لتساوي
الجسم الصغير الذي هو النصف والجسم الكبير الذي هو الكل في القبول اي قبول الحركة لانه لا ... ذلك
القبول الجسمية المشتركة بينهما وتفاوتهما اي ولتفاوت الصغير والكبير في القوة فانها اي القوة تنقسم بانقسام
المحل فالعاملان اعني الجسمين الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة الطبيعية لا تفاوت من جهتها اصلا
والفاعلان للتحريك الطبيعي اعني القوتين متفاوتتان بحسب تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت
القوتين بالنصفية ايضا فيكون التفاوت بين اثريهما ايضا كذلك اذ لا تفاوت في الاثرين الا باعتبار
تفاوت المؤثرين وبان قوة الضعف اي ضعف الجسم في قبول التحريك القسري نصف قوة النصف في
ذلك القبول وانما كان نسبة القوتين بالضعف لتساوي ... الضعف والنصف في الفاعل فرضنا انا
نعرض قاسرا واحدا حركتهما بقوة واحدة والتفاوت في القابل اذ المعاوق للحركة القسرية في الضعف
اعني القوة الطبيعية العائقة عن قبول الحركة القسرية اكثر من المعاوق في النصف بحسب زيادة الضعف
على النصف فلا تفاوت في الحركة القسرية من جهة الفاعل اصلا بل من جهة القابل في قبوله والتفاوت
بكثرة المعاوق وقلته فاذا كان نسبة المعاوق بالضعف كان نسبة القبول المقبول بالضعف فيكون
نسبة الاثر الى الاثر بالضعف ايضا اذا تقررتا ثبت المقدمتان الاولى في الحركة الطبيعية والثانية
في الحركة القسرية فاذا فرضناهما اي التحريك الطبيعي والقسري من مبدأ واحد اي مع فعل لا يجوز
ان يحرك قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية والا فيصير ذلك الجسم له قوة طبيعية في النصف العدد
او الزمان فلا شك ان حركة النصف نصف حركة الكل لما مر في المقدمة الاولى والطبيعية التي للكل

فمفروض ان ... من المقدمتين حركتا جسميهما من مبدأ واحد ... فلا بد ان يكون قوة
جسمانية تحرك جسما بالقسر الى غير النهاية والا فلذلك القاسر ان يحرك حقيقة ذلك الجسم ...
فنفرض انه حركهما من مبدأ واحد فلا شك ان حركة الضعف نصف حركة النصف لما مر في المقدمة
الثانية فاذا فرضنا ما ذكرنا في الطبيعية والقسرية فالاقل وهو حركة النصف في القسرية اما متناه
والاكثر الذي فرضناه غير متناه ضعفه لما عرفت وضعف المتناهي متناه بالضرورة فيكون
الاكثر متناهيا وهو خلاف المفروض واما غير متناه وقد فرضنا مبدأ الاقل والاكثر واحدا فيمتنع
انه زيادة عليه اي زيادة الاكثر على الاقل في الجهة التي هو بها غير متناه فهو متناه اذ لا بد ان
ينقطع في تلك الجهة حتى تتصور الزيادة عليه فيها وانه اي كون الاقل متناهيا في الجهة التي هو بها
غير متناه هو بالضرورة وهذا الدليل مبني على عدة امور كلها ممنوعة الاول ان القوة الجسمانية
مؤثرة ما اراد ... طبعا في جسم هو محلها او قسرا في جسم آخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة
الى الله سبحانه ابتداء فان قلت اذا لم يكن مؤثرة اصلا لم توصف باللاتناهي في التأثير ايضا وهو
المطلوب قلت معنى كلامهم انها مؤثرة بآثار متناهية لا غير متناهية ولا ثبوت لهذا المطلوب الذي ذهبنا اليه ايضا
موقوف على ان لها تأثيرا طبعا وقسرا الثاني ان النصف من الجسم له قوة مؤثرة وهو غير لازم
لجواز ان يكون للجسم قوة مؤثرة حالة فيه فاذا انقسم ذلك الجسم بقسمين انعدمت تلك القوة بالكلية كما
يتقدم وحده ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون للنصف الحاصل قوة اصلا وان فرض ان له قوة هي جزء القوة
الكلية فليس يلزم ان يكون جزء القوة قوة على النقل فان العشرة اذا نقلوا حجرا الى مسافة فالواحد
منهم اذا انفرد ربما لا يقوى على ... في عشر تلك المسافة بل لا يقوى على تحريكه اصلا الثالث انها
اي قوة النصف نصف قوة الكل وهو ايضا غير مسلم لجواز ان تتفاوت القوة في اجزاء الجسم
فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم وهذان الامران معتبران في برهان تناهي القوة الطبيعية
والقسرية ... ان هذا البرهان انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم
على التشابه كالطبائع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك
الطبيعي المقابل للتحريك القسري يتناول ايضا التحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية مع
ان اكثر تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من
بسائط لا تخلو عن معاوقات بعضها لطبايعها فمع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك
النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل ... المركب فلا يلزم ان حركة الكل ضعف
حركة النصف الرابع امكان فرضهما اي فرض الحركتين من مبدأ واحد عددي او زماني وهو ممنوع فيما

اذا كانت القوة غير متناهية وقد يبدا سند المنع بما بينه الشارح من وجود الحركتين الفلكيتين والمرسن
لبطلان الزيادة والنقصان فصح ان يقال ان حركة الكل ضعف حركة النصف وزيادة عليها لان الحركة
الغير المتناهية التي تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل لا كالاعداد التي
لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب ونقض
المتقدمين في تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازدياد ما كل يوم اجابوا عنه بان
ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه
تناهيها بدا وهذا عذر لهم بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى
حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كونها قوية على تحريك
الكل فتدبر الحوادث ما خال موجود للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت ما فامتنع
الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان انّية اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض
غير متناه وليس يلزم هذا انّية من التفاوت في حال القوة فلا بد في بيان استحالة من دليل آخر
تم لو جرى الى ان الحكس لبطلان الزيادة والنقصان تام وبعد تسليم ذلك لا نسلم انما يحصل تهما
على الوجه الذي تم فيه الزيادة والنقصان في الكل ان لو حدث الحركتان غير متناهيتين مع خلاف
في السرعة والبطؤ لفلك القمر وفلك زحل فان القوة التي تحرك فلك القمر قوية على حركات اكثر
مما تقوى عليه القوة المحركة لفلك زحل مع ان حركات الفلكين بوجدان عندكم غير متناهيتين لكون
تفاوتهما في الزيادة والنقصان واقعا في الكلال لسبب الاختلاف في السرعة والبطؤ
انه اي هذا الدليل بعد التوجيه الممنوع المذكور على منقوض بالافلاك فان الحركات الجسمانية
عنها لا تستند الا لعقل كل من جوهر مفارق حتى يكون محركا غير القوى الجسمانية وذلك لان نسبة
العقل الكلي الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا ترجيح بارادة وجود بعضها على بعض بل
لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية فتلك الحركات مستندة
الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية مع عدم تناهيها عندهم فان الحركات الجزئية الفلكية في الجوانب المتعارضة
بواسطة نفوسها الا على انها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار ودابته غاجاز تقدر القوة مدة
غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا يتناهى جاز ايضا كونها مبادي لتلك الآثار متناهية
وكونها واسطة في صدور آثار لا يتناهى جاز ايضا كونها مبادي لتلك الآثار المباشرة لتلك
الحركات عندهم اذا كانت واسطة فلم جاز ان تباشرها استقلالا ايضا
السادس
الدور ممنوع وهو ان يكون كل منها علة للآخر بواسطة او دونها وامتناع الدور اما بالضرورة كما هو

ان الحق الامام الرازي وانا ما الاسند لال لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه
عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين فان قيل لا شك ان العلة لا يجب تقدمها بالزمان كما في حركتي اليد
والخاتم بل بالذات فلا نعقل معنى التقدم بالعلية والذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم
تقدم الشيء على نفسه جاريا مجرى قولك لزم عليه الشيء لعلته فيمتنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه بحسب
المعنى وان كان مخالفا له في اللفظ وان اردت به اي بتقدم العلة على معلولها امرا وراء ذلك
المذكور الذي هو العلية فلا بد من تصوره اولا ثم تقريره واثباته باقامة الدليل عليه ما تنافي بما
من وراء المنع في المقام اذ لا نتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما
سواها فلا نسلم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة والجواب ان يقال معنى تقدم العلة على معلولها هو ان العقل
يحكم بانها ما لم تتم لها وجود في نفسها لم يوجد غيرها فهذا الترتيب العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتي وهو
المصحح بقولنا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا شك في انه يصح ان يقال تحرك اليد
فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك اليد فبالضرورة هو معنى يصحح ترتب المعلول على العلة
بالفاء ويمنع من عكسه فلذلك قال والتقدم بهذا المعنى تصوره وتوجه ما وثبوته للعلة كلاهما ضروري
فلا حاجة بعدهما الى البينة لا تصورا واستدلالا وقد يقال في ابطال الدور قال الامام الرازي
بعد ما اعترض على الدليل المذكور قال والاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى
الآخر المفتقر اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم افتقاره اي افتقار كل واحد الى نفسه وانه
محال لان الافتقار نسبة لا تتصور الا بين الشيئين فكيف تتصور بين الشيء ونفسه قال والاقوى في
الاستدلال على ابطاله هو ان نسبة المفتقر اليه وهو العلة الى المفتقر وهو المعلول بالوجوب لان العلة
المعينة تستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا
يستلزم علة معينة بل علة ما وهما اعني الوجوب والامكان متنافيان فلو كان كل منهما علة ومعلولا للآخر
الى ان كان هذا اقوى من ذلك الاول لان كون النسبة بكونه التغاير الاعتباري لا يتفاوت جاز ان يكون
لكل من الشيئين جهتان متنافيتان مختلفان بالوجوب والامكان لانا نقول
لا دور الا مع اتحاد الجهة وعبارة اللباب هكذا المفتقر اليه واجب بالنسبة الى المفتقر والمفتقر
ممكن بالنسبة الى المفتقر اليه والمنافاة بينهما ان المعلول يجب ان يكون له علة بخلاف العلة اذ لا
يجب من حيث هي ان يكون لها معلول بل يمكن لها ذلك وتلك ان تحملها على المعنى الاول الذي
هو الصحيح قال الامام ولا يرد اي على الدليل الاول او الاقوى المضاف فان بعضا بان
يقال كل منهما مفتقر الى الآخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وان تكون نسبة كل واحد الى الآخر بالوجوب

والامكان فلو صح ما ذكرتم لامتنع التضايف وانا لم نذكر الا تضايف الا على ما ذكرنا لان انها اعتباريان لا
توجدان في الخارج فلا توصفان بالافتقار اصلا فضلا ان يفتقر كل الى الآخر او نقول ملاحظتهما
قد يكونان موجودين لوجود السبب الذي تقتضيهما لا لافتقار كل منهما الى صاحبه فلا نقض بهما ولو
مع ما سبق من جواب شبهة الامام على تقدم العلة فان عنى بالافتقار الذي هو مبنى الدليل المرضي
عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع
انفكاك كل من الشيئين عن الآخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع في المتلازمين وليس يلزم
من تعاكس هذا المعني بين المعلول والعلة الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اريد
بالافتقار امتناع الانفكاك مع تعقل ان الآخر اي تأخر المفتقر اليه الذي هو العلة بعينه اي يصير حاصلا
الدليل الى ان المفتقر اي المعلول متأخر عن العلة فلو كانت المعلول معنى المعلولية كان قولك لزم تأخر
الشيء عن معلوله جاريا مجرى قولك لزم معلولية الشيء لمعلوله فيمتنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه وان
اردت به معنى آخر فلا بد من تصوره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليل المردود والمرضي
السابع في بيان مقدمة موقوف عليها ابطال التسلسل وهو ان نقول العلة المؤثرة يجب ان يكون موجودا
مع المعلول اي في زمان وجوده والا وان لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد المعلول في زمان ولم
يوجد العلة في ذلك الزمان بل قبله افترقا اي جاز افتراقهما فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند
وجود المعلول لا علة فليس وجوده لوجودها فلا علية بينهما فان قيل لا يلزم من افتراقهما الا ان يكون
وجود المعلول لاجل وجود العلة او فعلها اي العلة في الزمان الاول الذي هو زمان وجودها
يوجد المعلول اي يحصل وجوده في الزمان الثاني فيكون التأثير والايجاد في الزمان الاول والتأثير
وحصول المعلول في الزمان الثاني قلنا الايجاد اي ايجاد العلة للمعلول وايجابها اياه ان كان
نفس حصول المعلول فلا يتخلف حصول المعلول عنه عن ايجاب العلة اياه لامتناع تخلف
الشيء عن نفسه وان كان الايجاب غيره اي غير حصول المعلول كان ذلك الغير الذي هو الايجاب
موجبا في الحال له اي لحصول ذلك المعلول في ثاني الحال فله فلذلك الغير وهو الايجاب
ايجاب آخر ونقل الكلام الى ايجاب وتسلسل الايجاب الى غير النهاية وفيه نظر لانه اي الايجاب
على تقدير المغايرة ليس موجبا حتى يلزم ان يكون له ايجاب آخر بل يكون ايجابا مغايرا لحصول المعلول
والا وان لم يكن كذلك بل كان الايجاب موجبا لزم التسلسل في الايجاب مطلقا سواء كان الايجاب
حال وجود المعلول او قبله وسواء كان مغايرا لحصول المعلول او لم يكن ولان الظرف من ...
كون الايجاب نفس حصول المعلول اذ كل احد يعلم صدق قولنا اوجده العلة فحصل فتردد الايجاب

من ان يكون نفسه او غيره ترديد بين امرين احدهما لازم الاستقلال وهو مستدرك مستغنى جدا وقد
يجاب بانه اذا كانت العلة توجب في الحال وجود المعلول في ثاني الحال في لا معلول في
حال ايجاب العلة وبالعكس اي الايجاب حال حصول المعلول فليس حصوله لايجابها
له ولا يمكن ان يتطرق اليه المنع المذكور اولا قال المصنف والاولى في تحرير كونها الايجاب
في الحال وكون او وجود المعلول في ثاني الحال هو التعويل على الضرورة الحاكمة بامتناع ذلك
فان معنى الايجاب ايجاب العلة للمعلول هو ان يكون وجوده مستندا الى وجودها ومتعلقا
اي موجودا بحيث لو ارتفعت العلة ارتفع المعلول بها لارتفاعها وبالجملة فليس وجوده
اي المعلول عن علة غير ايجاد تلك العلة وايجابها اياه اي لا تمايز بينهما بحيث يقال ان احدهما
غير الآخر بل هما بحيث يعدان واحدا فليس الكسر الذي هو حصول الانكسار في المكسور سوى
حصول الانكسار عنه من الكاسر فكيف يتصور ان هناك كسرا حقيقة وليس هناك انكسار
وكذا الايجاد وحصول الوجود فلا تتصور انه ايجاد حقيقة وليس ثمة حصول وجود فلا ايجاد من
العلة حال العدم اي حال عدم المعلول بالضرورة لما عرفت من ان حصول وجوده منها عين
ايجادها اياه او هما بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما فبطل ما توهم من ان الايجاد في الزمان
الاول وحصول الوجود في الزمان الثاني وقد يقال انما جمع بين الايجاد والايجاب في الذكر
تنبيها على انه لا فرق فيما ذكر بين الايجاد الايجابي والايجاد الاختياري فان حصول الوجود
لا يتصور تخلفه عنها اصلا الثامن في التسلسل وهو ان يستند الممكن في وجوده الى علة
مؤثرة فيه وتستند تلك العلة المؤثرة الى علة اخرى مؤثرة فيها وهلم جرا الى غير النهاية لو وجدت
هذه الاولى فجميع تلك السلسلة المشتملة على تلك الممكنات ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك
انه ليس بمعدوم والا فيعدم جزؤه لان المركب لا يتصور عدمه الا بعدم جزء من اجزائه والمفروض
عدم دخول غير الاجزاء التي كل واحد منها موجود وذلك لانا اخذنا جميع تلك الممكنات الموجودة
بحيث لم يدخل فيه شيء سواها واذا لم يكن تلك الجميع معدوما فهو موجود اذ لا واسطة بين الموجود
والمعدوم وليس ذلك الجميع الموجود بواجب لذاته لاحتياجه الى كل جزء من اجزائه التي
كلها ممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا فهو اي ذلك الجميع ممكن لانحصار الموجود
في الواجب والممكن فله علة لما مر من ان الممكن محتاج في وجوده الى ما يوجده خارجة عن الجميع
اذ الموجد للشيء لا يكون نفسه الا لكان موجودا قبل وجوده بعينه لا شيئا من اجزائه والا اوجد ذلك
الجزء نفسه لان موجد الكل موجد لاجزائه كلها ومن جملتها ذلك الجزء وانها اي تلك الخارجة

عن سلسلة من الممكنات منتهية بوجود العلة المحاذية لجزء من اجزاء تلك السلسلة فان جميع الاجزاء لو وقع بعضها
اي بعض تلك العلة كان المجموع ايضا واقعا بعضها اذ ليس في المجموع سوى تلك الاجزاء فلم يكن
تلك العلة الخارجة علة للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها بالمرة واذا كانت العلة الخارجة موجدة
لجزء من اجزائه فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجدة داخلة في السلسلة والا لتوارد
موجدان على معلول واحد شخصي وسواء عدم استناد ذلك الجزء الى علة داخلة في السلسلة خلاف
المفروض لانا فرضنا ان كل واحد من احاد السلسلة مستند الى اخر منها لا الى النهاية
وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها
غير متناهية واذا استلزم وجود شيء عدمه كان ذلك محالا فالشيء مثله وههنا اعتراضات الاول ان لفظ
الجميع والمجموع والجملة انما يطلق على المتناهي وهذا نزاع لفظي اذ المراد بالمجموع ههنا هو تلك الامور
بحيث لا يخرج عنها واحد منها كما نبه عليه بقوله ولا يخرج عنها شيء منها وهذا اعتبار معقول في الامور
المتناهية وغير المتناهية الثاني ان الاحاد الممكنة السلسلة لا الى النهاية اذا كانت متعاقبة لم يكن
لها مجموع موجود في شيء من الازمنة وجوابه ان كلامنا في العلل المؤثرة وقد سبق في المقدمة
وجوب اجتماعها مع المعلول الثالث ان تلك الاحاد على تقدير اجتماعها في الوجود تعتبر تارة مع
هيئة اجتماعية تصير بها شيئا واحدا وتعتبر اخرى بدون تلك الهيئة فان اردت بجميع السلسلة المعنى
الاول لم يكن موجودا ولا ممكن الوجود ايضا لان الهيئة الوحدانية العارضة لها في العقل امر اعتباري
يمتنع وجوده في الخارج واستحالة جزء من المركب يستلزم استحالة الكل وان اردت به المعنى الثاني
اخترنا ان علة الجميع نفسه على معنى انه يكفي في وجود نفسه من غير حاجة الى امر خارج عنه فان الثاني
علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فكل واحد من احاد السلسلة علة فيها ولما لم يكن المجموع الامر
على هذا الوجه عن الافراد لم يحتج الى علة خارجة عن علل الافراد ولا امتناع في تعليل الشيء بنفسه
على هذا الوجه اعني ان تعلل كل واحد من اشياء غير متناهية بما قبله في الترتيب الطبيعي فلا يحتاج
تلك الاشياء الى علة اخرى خارجة عنها فتكون تلك الاشياء معللة بنفسها على معنى انها كافية
لوجودها بجملتها انما الممتنع تعليل شيء واحد بنفسه والجواب ان المراد هو المعنى الثاني كما اشار
اليه بقوله اي بحيث لا يدخل فيها غيرها فيكون المجموع ح عين الاحاد ولا شك ان هذه الاحاد
ممكنات موجودة فكما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الموجود الممكن يحتاج الى علة موجدة
كافية في ايجاده كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية في ايجادها
بالضرورة وح كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة داخلة في السلسلة كانت العلة

الموجدة لجميع الاحاد ... لا يكون علة لمجموع السلسلة لو داخله تلك العلل الموجدة للاحاد وح نقول جميع
تلك العلل الموجدة للاحاد التي هي علة موجدة لجميع الاحاد اما ان تكون عين السلسلة او داخلة
فيها او خارجة عنها والاول لا يصح لان العلة الموجدة لشيء سواء كان ذلك الشيء واحدا او مركبا
من احاد متناهية او غير متناهية يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن المستحيل تقدم
المجموع على نفسه بالوجود والاشتباه انما وقع من تعليل كل واحد من السلسلة باخر منها ومن تعليل
المجموع بالمجموع وهما امران متغايران والاول هو المتنازع فيه الذي يمكن بعد ابطاله بطريق
الاستدلال واما الثاني فمما يحكم على بطلانه فانه بط بديهة على اي وجه فرض على سواء فرض
في تعليل المجموع بالمجموع تعلل الاحاد بالاحاد على سبيل الدور اولا على سبيل الدور الرابع اي
العلة الموجدة للكل لا يجب ان تكون موجدة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجدة
للسلسلة جزءا منها كون ذلك الجزء موجد النفس فان الواجب اذا اثر في ممكن حصل مجموعهما وذلك
المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذي هو جزؤه فلا بد له من موجد ويمتنع ان يكون ذلك الموجد
موجدا لكل جزء منه لامتناع كون الواجب اثرا لشيء والجواب ان الكلام في العلة الموجدة
المستقلة بالتاثير والايجاد ولا يمكن ان يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلة بالتاثير
على معنى ان لا يكون له شريك في التاثير في تلك السلسلة والا لكان ذلك البعض مؤثرا في نفسه
لانه ممكن فلا بد له من علة مؤثرة ولا يمكن ان تكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض والا لم
يكن ذلك البعض مستقلا بالتاثير في السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن في السلسلة المفروضة
بعض مستغن عن المؤثر كما في المركب من الواجب والممكن وبهذا تبين بطلان ما قد قيل من انه يجوز
ان يكون ما فوق المعلول الاخير علة للجميع وهو معلول لما قبله برتبة واحدة وهكذا الى ان كان ما
قبل المعلول الاخير علة للسلسلة بالتاثير مستقلة وبالتاثير فيها حينئذ لكان علة لنفسه قطعا واعلم
ان هذا الدليل انما يجري في سلسلة ممكنات متصاعدة في العلل لا فيما نازلة في المعلولات كما لا
يخفى على ذي فكرة الوجه الثالث من وجوه ابطال التسلسل انا نفرض من معلول ما بطريق
التصاعد الى غير النهاية جملة وما قبله بمرتبة الى غير النهاية جملة اخرى هذا اذا كان التسلسل في
جانب العلل فاذا كان في جانب المعلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل الى غير
النهاية جملة وما بعدها بمرتبة الى غير النهاية جملة اخرى فيحصل هناك جملتان احديهما زائدة
على الاخرى بعدد متناه ثم نطبق الجملتين اي احديهما على الاخرى من ذلك المبدأ اي ذلك
الجانب الذي لكل واحدة منهما فيه مبدأ فالاول اي بازاء الاول من الاخرى والثاني بالثاني

ان يكون هو

وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الجملة الزائدة واحد من الجملة الناقصة كالزائدة [illegible]
في عدد الاحاد وهذا الاول وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة وجد في الزائدة
جزء لا يوجد بازائه في الناقصة شيء وعنده اي عند الجزء الذي لا يوجد بازائه شيء من الناقصة تنقطع الناقصة
بالضرورة فتكون الناقصة متناهية لانقطاعها والزائدة لا تزيد عليها الا بمتناه كما صورناه والزائد
على المتناهي بمتناه متناه بلا شبهة فيلزم انقطاعهما وتناهيهما في الجهة التي فرضناهما غير متناهيين وغير
منقطعتين فيها هف وهذا الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق وهو العمدة في ابطال التسلسل لجريانه في الامور
المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتب طبعي كالعلل والمعلولات
او وضعي كالابعاد او لا يكون هناك ترتب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس ايضا متوقفا
على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تناهي هذه الامور كلها وقد نقض هذا الدليل بمراتب الاعداد
لان الدليل قائم فيها مع عدم تناهيها وذلك لانا نفرض جملتين من الاعداد احديهما تضعيف الواحد مرارا
غير متناهية والاخرى تضعيف الالف كذلك ثم نطبق احديهما على الاخرى بان نضع الاول من الزائدة بازاء
الاول من الناقصة وهكذا الكلام الى آخره مع ان هاتين الجملتين غير متناهيتين بالضرورة والجواب عن
هذا النقض ان المعدودات بل جميع ما يستدل بالتطبيق على بطلان التسلسل فيه قد ضبطها وجود فليس المذكور
الذي هو المعدودات واخواتها امرا وهميا محضا حتى يكون انقطاعها في التطبيق بانقطاع الوهم و
دوامها فيه باعتباره بخلاف مراتب الاعداد فانها وهمية محضة فلا يكون دوامها في التطبيق الا باعتبار
الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التي لا تتناهى فينقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن ملاحظتها
فلا يلزم محذور وتحقيقه ان الاعداد لكونها وهمية محضة ليس فيها جملتان في نفس الامر يطبق احديهما على الاخرى
انهما اي الجملتين المفروضتين في الاعداد تنقطعان في التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق بحيث
وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع ما لا يتناهى في نفس الامر حتى يكون لو اخذت الجملتان في نفس
الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعهما في نفس الامر او تحكم انهما لا ينقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما
في نفس الامر لان هذا التساوي فرع وجودهما في نفس الامر بخلاف ما له وجود في نفس الامر فانه يلزم فيه
احد امرين اما انقطاعه في نفس الامر فيكون ما لا يتناهى في الواقع متناهيا هف وعدمه اي عدم انقطاعه
في نفس الامر فيلزم تساوي الجملتين الزائدة والناقصة وكلاهما محال لما عرفت وانما قلنا قد ضبطها وجود
ولم نقل قد اجتمعت في الوجود ليتناول كل ما له وجود اما مجتمعا سواء كان بينها ترتب اولم يكن واما على
سبيل التعاقب اي بلا اجتماع في الوجود فان ترتبها اي ترتب هذين النوعين اعني المجتمعة في
الوجود والمتعاقبة ليس لمجرد اعتبار الوهم كما في مراتب الاعداد لان الاحاد فيهما قد اتصفت بالوجود

في نفس الامر اما مجتمعة واما متعاقبة فلذلك الحكماء انما منعوا التسلسل في امور لها بالفعل ترتب
اما وضعا واما طبعا ليسقط عنهم ذلك النقض ويخلص عما ذكروه اذ اذا كانت الاحاد موجودة
معا بالفعل وكان بينها ترتب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة
الاخرى كان الثاني بازاء الثاني قطعا وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واما اذا لم تكن موجودة بالفعل
معا فلم يتم لان وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة
بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجود ما لا يتناهى مفصلا في الذهن
دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة مفصلا معا اما
في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتب
موجود ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث
وهكذا لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل
واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له
مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق وتظهر الخلف بل ينقطع التطبيق
بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بوهم التطبيق بين جبلين ممتدين على الاستواء
ومن اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبقت طرف احد الجبلين على طرف الاخر كان ذلك كافيا
في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك
في التطبيق من اعتبار تفاصيلها قالوا فقد ظهر انه لا بد من هذين القيدين في تتميم البرهان التطبيقي
فلا نقض بالاعداد اصلا قال المص وانت تعلم ان الدليل يعني برهان التطبيق عام لتناوله و
جريانه في كل ما ضبطه وجود كما قررناه لك فتخصيص المدلول ببعض ذلك المضبوط اعني المقيد
بالاجتماع في الوجود مع الترتب بوجه من الوجوه اعتراف بالتخلف اي تخلف المدلول عن الدليل
في البعض الاخر اعني الحوادث المتعاقبة والامور المجتمعة بلا ترتب وانه يوجب بطلان الدليل
لكونه منقوضا الوجه الثالث ما بين هذا المعلول المعين وكل علة من العلل الواقعة في
السلسلة التي فرض غير متناهية مثلا محصور بين حاصرين وهما هذا المعلول وتلك العلة ومن
الحق ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين امرين يحيطان به فيكون الكل اي كل السلسلة متناهيا
ايضا لانه اي الكل لا يزيد على ذلك اي على الواقع بين هذا المعلول وبين علة ما من تلك العلل
الا بواحد من جانب العلل فان ما عدا الواحد في هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين ذلك المعلول
الاخير واذا كان الواقع بينهما متناهيا ولا شك ان الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع

الا بواحد فقط كما ان الكل لا يزيد على المتناهي الا بواحد وفيه ما ذكره من فرض ما قال انه من ا و ب اقل من
ذراع وما بين ب و ج اقل منها وما بين ج و د كذلك فيكون ما بين ا و د اقل من ذراع فانه ظاهر الفساد
بل هو من قبيل المحال ما بين ا ب اقل من ذراع وما بين ا و ج اقل ايضا وما بين ا و د كذلك فاذا
احد كل مع الواقع منه وهو لم يزد على ما هو اقل من ذراع الا بخطه كل وهذا الحكم صحيح فانه اذا كان
ما بين هذا الجزء المعين من المسافة وكل جزء منها لا يزيد على فرسخ يكون المجموع اي مجموع المسافة لا
يزيد على فرسخ الا بجزء واحد ضرورة والمراد ان المجموع لو زاد عليه لم يزد الا بجزء واحد وذلك
لان زيادتها عليه بالجزء الواحد انما يكون اذا جعل الجزء الاول الذي هو المبدأ داخلا في ما حكم عليه
بعدم الزيادة دون الجزء الاخير وفرض ايضا ان المسافة ساوت الفرسخ بما في الجزء الاخير وان
فرض المساواة مع اخراج المبدأ كان المجموع زائدا على الفرسخ بجزئين هما المبدأ والمنتهى وما لا
يزيد على المتناهي الا بواحد او بعدد متناه فهو متناه بالضرورة واعترف من احتج به وسماه برهانا
عرشيا وهو صاحب الاشراق بانه حدسي محتاج الى حدس ليعلم به صحته وذلك لان العلل لو كانت متناهية
يظهر ظهورا تاما ان ما عدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلول الاخير واما اذا وقعت
غير متناهية كما فيما نحن بصدده فليس يظهر هذا المعنى فيه اذ لا يتصور هناك واحد من العلل
الا وقبلها علة اخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية يعلم ان هناك واحدة
من العلل وان لم يتعين عندنا ولم يمكن للعقل ان يشير اليها اشارة على التعيين تلك الواحدة مع
المعلول الاخير محيطة بما عداها وهذا البرهان الحدسي يعم الامور المتعددة الموجودة معا المترتبة
سواء كان ترتبها من جانب العلل او المعلولات ولا يجري في المتعاقبة ولا في [illegible] اذا فرض عروض
الاعداد [illegible] بان يجعل ذرعا ما غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جار
فيها بدون هذا النوع الوجه الرابع لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول
على عدد العلل اي لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية والتالي باطل اما الشرطية فلانا اذا
فرضنا سلسلة من معلول اخير لا الى غير النهاية كان كل ما هو واقع فيها اي في تلك السلسلة فهو
معلول لان كل واحد مما عدا المعلول الاخير فهو كما يكون علة لما بعده يكون معلولا لما قبله من غير عكس
كلي فان الاخير معلول وليس بعلة لشيء من تلك السلسلة فقد زاد عدد المعلولية على عدد العلية ولو كانت
العلل متناهية لم يلزم ذلك فان مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول ومنتهاها اعني المعلول الاخير
معلول وليس بعلة فتساوى عدد العلية والمعلولية واما الاستثنائية وهي بطلان التالي
فلان العلية والمعلولية اي العلية والمعلولية متضايفان تضايفا حقيقيا [illegible]

على التعدد اي اذا وجد احد المتضايفين وجد الاخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد
من احدهما واحد من الاخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وان لم يجب تساوي العدد
في المتضايفين المشهورين كالاب فان واحدا له ابناء كثيرة لكن بازاء كل بنوة ابوة وبهذا الوجه جاز في
تسلسل المتضايفات فيقال لو تسلسلت المعلولات لا الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية
لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى ليست معلولة مع كونها
علة ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الاخير معلولا ولم يكن علة فتساوى عدد العلية
والمعلولية كما ذكرتهما وبالجملة فان التسلسل في المتضايفات يستلزم كون احدى المتضايفين ازيد عددا
من الاخرى وهو يبطل الوجه الذي هو ما سبق في الالهيات انحصار الكل اي جميع الممكنات الموجودة
على الواجب لذاته وعنده تنقطع السلسلة لانه يستحيل ان يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف السلسلة
وهذا الوجه مختص بالتسلسل والاثر مع الدور لان بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب فلو
اثبت الواجب ببطلان التسلسل كان كل منهما موقوفا على الاخر التاسع النوع من اجزاء
العلة المؤثرة وشرطها في التأثير هو ان الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر لا ذاته كيبوسة الحطب فانها
شرط للاحراق اذ النار لا تؤثر في الحطب بالاحراق الا بعد ان يكون يابسا والجزء ما يتوقف عليه
ذاته اي ذات المؤثر يتوقف ايضا عليه تأثيره لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقف
على جزئه وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التأثير حتى يشارك الشرط في ذلك اذ قد علمت ان اي عدم
المانع كاشف عن شرط وجودي يتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس
الذي هو شرطها في تجفيف الثياب وعدها اي عد عدم المانع من جملة الشروط التي يتوقف عليها
التأثير نوع من التجوز لما عرفت من ان العدم لا مدخل له اصلا في الوجود حتى يعد شرطا حقيقة عليها
التأثير بل هو كاشف عما هو شرط فاطلق اسمه عليه ونسب حكمه اليه المقصد الثالث في العلة والمعلول
على اصطلاح مثبتي الاحوال وبيان احكامها عندهم قال الامدي ابطال الحال يغني عن النظر فيما
يتعلق به ويتفرع عليه الا انه ربما دعت الحاجة بعض الناس لما عرف ذلك عنه فظنه صحيح القول
بالاحوال فلذلك اوردناه تكميلا للافادة وفيه اي في هذا المقصد مسائل [illegible]
والاقرب ما فيه قول القاضي [illegible] العلة صفة توجب لمحلها حكما فيخرج بقوله صفة الجواهر فانها لا
يكون عللا للاحوال ويتناول الصفة القديمة كعلم الله تعالى وقدرته فانهما علتان لعالميته وقادريته و
الحادثة كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه ومعنى الايجاب ما يصحح كون وصف هو حد اي [illegible]
الحكم الذي هو العلة فيثبت الامر الذي هو المعلول والمراد لزوم المعلول للعلة لزوما عقليا مصححا

لترتب بالفاء عليها دون العكس فان مثبتي الاحوال يقولون بالمعاني الموجبة للاحكام في محالها
فهي عندهم علل تلك الاحكام وايجابها اياها لا تتوقف على شرط كما ستأتي ونفاة الاحوال
الاشاعرة لا يقولون بالعلة والمعلول اصلا فان الموجودات باسرها عندهم مستندة الى الله تعالى
ابتداء بلا وجوب ومثبتو الاحوال منهم يوافقونهم في هذا وقوله لمحلها مشعر بان حكم الصفة لا يتعدى
المحل اي محل تلك الصفة فلا توجب العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد حكما لانها
غير قائمة بها وكيف لو اوجب لها احكاما لكان المعدوم الممتنع مثلا اذا تعلق به العلم متصفا بحكم ثبوتي
وهو محال وعلى هذا التعريف الذي ذكر يتعدد ما المعلول هو الحكم الذي توجبه الصفة في محلها واما
قولهم العلة ما توجب معلولها عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع منه مانع والعلة ما كان المعلق مطلقا وهو
اي كون المعلق مطلقا قوله اي قول [illegible] كان كذا لاجل كذا كقولنا كانت العالمية لاجل العلم فقد
اما الاول فلان المعلول مشتق من العلة او معناه ما له علة فيتوقف معرفته على معرفتها فلزم الدور
ويجيء عليه ايضا ان العلة ان اوجبت معلولها في اول زمان وجودها فلا يصح اعتبار التعقيب في
تعريفها وان لم توجبه الا في الوقت الثاني من وجودها لزم منه ان يقوم العلم بشخص مثلا وهو غير
عالم بعد وايضا اعتبار عدم المانع باطل فان ايجاب العلم للعالمية لا يتصور فيه تخلف وممانعة
وسائر ان ايجاب العلة لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا واما الثاني فلانه عرف العلة بالمعلق والمعلق
ومعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة فالدور لازم وعنها ايضا فساد اخر وهو ورود العلة الا انه
اعم ان يقال كان كذا لاجل كذا ولا شك انه ليس معنى العلة وقولهم العلة ما يغير حكم محلها اي
ينقله من حال الى حال او العلة هي التي يتجدد بها اي يتجدد بها الحكم يخرج الصفة القديمة اذ لا تغير ولا
تجدد فيها مع انها من قبيل العلل فان علمه تعالى علة موجبة لعالميته عندهم ويخرج ايضا الاول
الصفات الحادثة في اول زمان حدوث محلها كسواد القار مثلا فانه يوجب لمحله حكما هو الاسودية
وليس فيه تغيير حكم المحل اذ لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوما وذلك ان ماخذه من كل واحد من هذه
التعريفات المركبة للعلة تعريفا للمعلول فيقول المعلول ما اوجبته العلة عقيبها بالاتصال
اذا لم يمنع مانع او المعلق بالعلة او ما كان من الاحكام فهو لاجل العلة او ما يتجدد من الاحكام بالعلة
المسألة الثانية قال اكثر اصحابنا حكم العلة لا يتعدى محلها اي لا يكون العلة خارجة عن المحل الذي
اوجبت ذلك الحكم وانكره الاستاذ ابو اسحق ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها تفريعا على القول بالحال
وان انكره اي الاستاذ الحال فكلامه هنا على سبيل التسليم وهو نافي الحال وانكر ايضا بعض
من المعتزلة عدم تعدي حكم العلة عن محلها وجوزوا ان لا يكون العلة قائمة بمحل حكمها حيث قالوا انه

مريد بارادة حادثة لا في محل والارادات قائمة بذاتها لا بذاته تعالى لاستحالة قيام الحوادث به
ولا في محل لاستحالة قيام حقيقة الشيء بغيره وقالت المعتزلة باسرهم توابع كالعلم والقدرة والارادة و
[illegible] مما شرط في قيامه بمحله الحيوة اذا قامت بجزء من الحي اوجبت للمجموع حكمها فكان المجموع عالما
قادرا اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من اجزائه بخلاف غيرها اي غير توابع الحيوة كالالوان فانه
[illegible] احكامها فان حكمها لا يتعدى محلها بان يختص به واختلفوا في الحيوة فقيل يتعدى حكمها محلها
[illegible] الحذاق منهم [illegible] وقالوا اذا قام الحيوة بجزء كان الحي بها هو ذلك الجزء لا كله
وذلك [illegible] فانها اي الحيوة ليست من توابع الحيوة اي ليس قيامها بمحل مشروطا بقيام الحيوة به [illegible]
والا لزم التسلسل كالحيوان في ان حكمها لا يتعدى محلها احتج اصحابنا على ان حكم العلة لا يجوز ان يتعدى
محلها بان صفة العلم لو لم تقم بمحل الحكم الذي هو العالمية [illegible] وبطلانها انها عرض والعرض
لا يتصور قيامه بنفسه وبطلان [illegible] لان نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه الى جميع المحال سواء وح
اما ان يوجب العالمية في الاشخاص وهو كالاحالة او يوجبها في بعض دون بعض فيلزم الترجيح بلا
مرجح او بمحل اخر غير محل الحكم فيكون زيد عالما بعلم قائم بعمرو وهو باطل بالضرورة فان قيل العلم وغيره
من العلل وان استحال قيامها بنفسها لكن [illegible] لا نعم في جميع العلل لجواز ان يقوم بعضها بنفسه
اذ وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته وكونه مرئيا مع قيامه بنفسه لان وجود الجوهر عندكم عين ذاته سلمنا
امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم منه امتناع التعدي مطلقا وانما يجوزه اي يجوز تعدي
الحكم اذا كان محل العلة جزء المحل الحكم كما صورنا في توابع الحيوة وما ذكرتم من كون زيد عالما بعلم
قائم بعمرو وليس كذلك فان [illegible] عمرو ليس جزءا لزيد حتى يتعدى الحكم منه اليه وايضا فانه اي ما
ذكرتم [illegible] اي بيان للحكم الذي هو امتناع التعدي في مثال جزئي هو العلم فلا يفيد الحكم الكلي و
يوضح ذلك [illegible] وهو انكم جوزتم كون الباري فاعلا والفعل ليس قائما به وايضا
العلم والقدرة يوجبان لمتعلقيهما كونه معلوما مقدورا مع عدم قيامهما به وكذلك [illegible]
فان الارادة والذكر يوجبان كون متعلقهما مرادا مذكورا وكذا الامر علة لكون الفعل واجبا والنهي علة
لكونه حراما ولا قيام للعلة بمحل الحكم في هذه الامثلة قلنا من قال منا بكون وجود الجوهر علة للرؤية
[illegible] ذاته لانه مشترك بين الجوهر والعرض ومن قال وجوده عين ذاته لم يجعله علة
لرؤيته فلا اشكال وقيام العلة بجزء لو اوجب الحكم للكل كما ذهبتم اليه لزم كون الكل عالما جاهلا معا
اذا قام العلم بجزء منه وقام الجهل بجزء اخر لا يقال هذا اي قيام العلم بجزء مع قيام الجهل بجزء اخر [illegible]
[illegible] والعلم والجهل باعتبار [illegible] وحكمهما [illegible] فاذا قام العلم بجزء اخر وان

لكان الكل عالما جاهلا معا لانا نقول انه يعني قيام العلم بجزء والجهل باخر جاز لذاته فانا لا نسلم انه
الشرط عن تعدي حكمي العلم والجهل من اجزاء الكل كان قيام كل منهما بجزء منه امرا ممكنا لا امتناع فيه
وانه قطعي وامتناعه ايضا وحكمهما على ما ذكرتم انما هو باعتبار تعديهما الى غير محلهما اي تعدية حكمها
الى غير محل كل واحد منهما فيكون اعتبار التعدية وهو بهما هو الحكم لانه المستلزم لاجتماع المتنافيين دون
ذلك القيام الممكن لذاته وايضا ما ذكرتموه انما هو في العلم والجهل لان جميع العلل الى جزء ثم تعدية
احكامها بعدم عموم القدرة على تحريك جسم بدني شخص والعجز عنه بالاخرى منه قيام معلوما بالضرورة فلو
جاز تعدي الحكم الى الكل لكان ذلك الشخص قادرا على تحريكه وعاجزا عنه معا وليس يمكن ان يقال
هذا التعدي لانه واقع بلا دليل الان هذا الجواب انما يتمحض على القائلين بان العجز معنى موجود
مضاد للقدرة وقولهم ان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية مدفوع بان امتناع تعدي الحكم عن محل
الصفة ضروري والتمثيل للتوضيح ولم نذكره المصنف لانه مثله في بحث الوجود وسرع في جواب الالزامات
الى ذكر ما الاستناد بقوله واما النقل فلا نوجب الحكم ... [illegible]

[illegible]

ولان الصفات المحتجة لنا احكام محققة ضرورة لما بيناك عليه ولو لا ذلك لكم واحد لمجموع وقد يقضي لم
يكن هناك اختلاف في احكامهما المسئلة الثامنة في الفرق بين العلة والشرط على راي مثبتي الاحوال
وهو من وجوه تسعة الاول العلة مطردة منعكسة وحدث وجد الحكم قطعا والشرط لا يطرد فيوجد ولا يوجد معه
المشروط كالحيوة للعلم لا العكس اذ العلة وجوده كما مر والشرط قد يكون عدميا كانتفاء الضد وهو مختار القاضي
فانه قال لا يمتنع ان يكون الشرط عدميا كانتفاء الضد او العلم بالنسبة الى وجوده اذ لا معنى للشرط الا ما يتوقف
المشروط في وجوده عليه لا ما يؤثر في وجود المشروط حتى يمتنع ان يكون عدميا وذهب بعضهم الى ان الشرط لا
بد ان يكون وجوديا الثالث قد يكون الشرط متعددا بان يكون للمشروط شروط كثيرة يلزم انتفاؤه
بانتفاء كل واحد منها كالحيوة وانتفاء الاضداد بالنسبة الى وجود العلم او مركبا بان يكون عدة امور شرطا
واحدا للمشروط الرابع الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفته يعني ان محل الحكم لا يجوز ان يكون علة للحكم لانه لا
يكون مؤثرا بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة كما عرفت لكن محل الحكم يكون شرطا للحكم من حيث توقف
وجوده عليه الخامس العلة الانعكاس اي لا يكون العلة معلولة لمعلولها بخلاف الشرط فانه يجوز ان يكون
مشروطا للمشروط اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالآخر قال الآمدي والمحققون من الاشاعرة ومنعه بعض
اصحابنا والحق جوازه اذ لم يوجب تقدم الشرط على المشروط بل يكفي مجرد امتناع وجود المشروط بدون
الشرط كتمام كل من اللبنتين المتساندتين بالاخرى فان قيام كل منهما ممتنع بدون قيام الاخرى ومثل ذلك
يسمى دور معية ولا استحالة فيه انما المستحيل دور التقدم السادس الشرط قد لا ينتفي وينتفي المشروط وذلك اذا
توقف المشروط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه كتعلق العرض بالجوهر فانه شرط للحادث
ابتداء لا دواما فلذلك يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق عنه واما العلة فهي ملازمة للمعلول
ابدا اذ لا تحقق للعالمية بدون العلم في الحالين وكذا الكل في الحالين حكم بالقياس الى عليته السابع
الصفة لا يكون علة كالعلم مثلا لها شرط كالمحل والحيوة وليس لها علة فان العلم من قبيل الذوات
وهي لا تعلل بخلاف الاحكام فالعلة لا يكون معلولة في نفسها والشرط قد يكون معلولا فان كون الحي
حيا شرط لكونه عالما مع ان كونه حيا معلول للحيوة الثامن الحكم الواجب لم يتوقف على عدم شرط بل
اتفق على انه لا يوجد بدون شرطه كالعالمية تعالى فانها مشروطة بكونه حيا وقد اختلف في كون الحكم
الواجب معللا بعلة التاسع العلة مصححة لمعلولها اتفاقا وفي كون الشرط مصححا للمشروط خلاف قال به
القاضي كالحيوة للعلم فانه ذهب الى ان الحيوة وان لم تكن علة للعلم بل شرطا له لكنه علة في تصحيحه
ومؤثرا في صحته وموجبة لها ومنعه المحققون لجواز توقفه اي توقف العلم في الصحة على شروط آخر كانتفاء
اضداده ووجود محله وحينئذ لا يمكن ان يكون الحيوة مستقلة بالتصحيح ولما كانت هذه المباحث مع

كالكشف في الشبهات مبنية على اصل فاسد اعرضنا عن تفاصيلها والله الموفق
الثالث في الاعراض وفيه مقدمة وثمانية مقاصد المقدمة في تقسيم الصفة التي هي اعم من الاعراض
وقد توجد في المعدوم الصفة الثبوتية احترز بهذا القيد عن الصفة السلبية اذ لا يجري فيها التقسيم المذكور
عندنا يعني الاشاعرة تنقسم الى نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها ككونه جوهرا
او موجودا او ذاتا او شيئا وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها و
الى معنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز وهو الحصول في المكان
ولا شك انه صفة زائدة على ذات الجوهر والحدوث اذ معناه كون وجوده مسبوقا بالعدم وهو ايضا
معنى زائد على ذات الحادث وقبول الاعراض فان كونه قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير
وقد يقال بعبارة اخرى هي ما يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها وما ذكرناه من تعريف
الصفة النفسية والمعنوية انما هو على راي نفاة الاحوال منا وهم الاكثرون وقال بعض اصحابنا
كالقاضي واتباعه بناء على الحال الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها كالامثلة
المذكورة فان كون الجوهر جوهرا وذاتا وشيئا ومتحيزا وحادثا وقابلا للاعراض احوال زائدة على
ذات الجوهر عندهم ولا يمكن تصور انتفائها مع بقاء ذات الجوهر والمعنوية بخلافها تعني ما يصح توهم
ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية وكونهما
ولا الى غير معللة كالعلم والقدرة نفسه واما عند المعتزلة فاربعة اقسام اي الصفة الثبوتية منقسمة عندهم الى اقسام
اربعة الاول الصفة النفسية فقال الجبائي واتباعه منهم هي اخص وصف النفس وهي التي بها التمايز
من المماثلات والتي لها من المتى لعين كالسوادية والبياضية ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس
في ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفسية للسواد والبياض وقال الاكثرون من المعتزلة
الصفة النفسية هي الصفة اللازمة للذات فجوزوه اي جوزوا بناء على ذلك اجتماع صفتي نفس في
ذات واحدة لان الصفات اللازمة لشيء واحد متعددة فكون السواد سوادا ولونا وشيئا وعرضا
ويدخل في ذلك كون الرب تعالى عالما وقادرا فانه لازم لذاته واتفقوا في تسمية المتصف والمتبوع انها
اي الصفة النفسية يشترك فيها الموجود والمعدوم بمعنى انها تكون ثابتة للشيء في حالتي وجوده وعدمه
القسم الثاني الصفة المعنوية فقال بعضهم هي الصفة المعللة بمعنى زائد على ذات الموصوف ككون الواحد
منا عالما قادرا وقيل الصفة المعنوية هي الصفة الجائزة اي غير اللازمة الثبوت للموصوف القسم
الثالث الصفة الحاصلة بالفاعل وهي عندهم الحدوث وليست هذه الصفة اعني الحدوث صفة
نفسية اذ لا ثبوت حال العدم مع ان المعدوم الممكن عندهم متصف بكونه شيئا ولا صفة معنوية لانها

لا يتصف بصفة المعنى القسم الرابع الصفات التابعة للحدوث وهي التي لا تكون لها في حالة العدم ولا يتصف بها الممكن
الا بعد وجوده ولا تأثير للفاعل فيها وهي منقسمة الى اقسام فمنها ما هي واجبة اي يجب حصولها للموصوف عند
حدوثه كالتحيز وقبول الاعراض للجوهر وكالحلول في المحل والتصف للاعراض وكايجاب العلة معلولها
وجع السبع فان هذه كلها صفات واجبة الحصول لموصوفاتها عند حدوثها ومنها ما هي ممكنة اي غير واجبة
الحصول للموصوف عند حدوثه وهي اما تابعة للارادة ككون الفعل الصادر من العبد طاعة او معصية وتعظيما
او اهانة فان الفعل قد يوجد غير متصف بشيء من ذلك اذا لم يكن هناك قصد وارادة وككون الامر امرا
فان قول القائل افعل قد يوجد ولا يكون امرا اذا لم يكن قصدا به طلب الفعل واما غير تابعة اي غير تابعة
للارادة ككون العلم ضروريا فانه صفة تابعة لحدوث العلم وليست واجبة له لامكان ان يوجد العلم بطريق
والضرورة بالنسبة الى الاشخاص وليست ايضا تابعة للقصد والارادة ومنهم خلاف في نسبة الاتقان
للعلم او الارادة فقال بعضهم انه تابع للعلم وحده فان من تدرب بصنعة وحصل له فيها ملكة فقد يوجد منه
في بعض الاوقات من تلك الصناعة ما هو على غاية من الاحكام والاتقان بلا قصد وارادة فدل
على استقلال العلم وقال آخرون منهم ان المؤثر في اتقان الفعل هو الارادة بشرط كون الفاعل عالما
به فقد اتفقوا على ان ما يؤثر فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر
فيه الارادة فقال بعضهم المؤثر من الارادات ما كان مقدورا مخترعا للمريد دون ما كان منها ضروريا
وقال الآخرون لا فرق بين الارادتين كما لا فرق بين العلمين ومنهم خلاف في الحسن وهو مما
يتبع الحدوث وجوبا كالقبح فيكون من قبيل الواجب او هو مما يتبع الحدوث مشروطا بالارادة فيكون من
قبيل الممكنة التابعة للارادة المقصد الاول في الحد الكلي الشامل لجميع الاعراض وفيه مقاصد
الاول في تعريف العرض اما تعريفه عندنا فموجود قائم بمتحيز هذا المختار في تعريفه لانه خرج منه الاعدام
والسلوب اذ ليست موجودة والجواهر اذ هي غير قائمة بمتحيز وخرج ايضا ذات الرب وصفاته ومعنى القيام
بالغير هو الاختصاص الناعت او التبعية في التحيز والاول هو الصحيح كما ستعرفه وقال بعض الاشاعرة
ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية وانها صفة لغيرها وليست اعراضا لان العرض من
اقسام الموجود ومنقوض ايضا بصفاته تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات واما تعريفه عند
المعتزلة فما لو وجد لقام بالمتحيز وانما اختاروا هذا التعريف لانه اي العرض ثابت في العدم عندهم
منفكا عن الوجود الذي هو زائد على الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال العدم بل اذا وجد العرض قام به ويرد
عليهم الفناء الجوهر فانه عرض عندهم وليس في تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذي هو الجوهر لكونه
منافيا للجواهر لما سيذكر في حالة عندهم ولا ينعكس ايضا على اصل من ثبت منهم لا في محل كالتذلل

في الاثبات للكلام فانه قال ان بعض انواع كلام الله لا في محل وكبعض البصريين القائلين بارادة
قائمة لا في محل والامتناع من اطلاق لفظ العرض على كلام وارادة حادثين فلا التفات اليه واما
تعريفه عند الحكماء فماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع اي محل مقوم لما حل فيه ومعنى وجوده
في كذا وان كان مطلقا اي ومن وجد كذا في كذا اما بطريق الاشتراك او الحقيقة والمجاز على معان كثيرة
كوجود الجزء في الكل والكلي في الجزئي وكوجود الجسم في المكان او الزمان ومثل كون الشيء في الصحة
او المرض وكونه في السعادة ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لا يتمايزان في الاشارة
الحسية كما في نعت الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في
الجسم وقيامه به وليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يمكن ان امكان ثبوت شيء في نفسه
غير امكان ثبوته لغيره وعرفوا الجوهر بانه ماهية اذا وجدت في الخارج لم تكن في موضوع وان جاز
ان تكون في محل كالصورة الجسمية الحالة في المادة واشاروا بقولهم اذا وجدت الى ان الوجود
زائد على الماهية في الجوهر والعرض ومن ثمه لم يصدق حد الجوهر على ذات الباري
الثانية في اقسامه عند المتكلمين وهو اي العرض اما ان يختص بالحي وهو الحيوة وما يتبعها من
الادراكات بالحواس ومن غيرها كالعلم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وسائر
ما يتبع الحيوة وحصرها في عشرة بطل بلا شبهة واما ان لا يختص به وهو الاكوان المنحصرة في انواع
اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمحسوسات باحدى الحواس الخمس كالاصوات
والالوان والروائح فقد كابر حسه وبعض عقله واخرون لما انها غير محسوسة فاما الاسماء اي التحرك
والساكن والمجتمع والمفترق اما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ولهذا
اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيها واعلم ان انواع كل واحد من
هذه الاقسام المندرجة تحت المختصة بالحي وغير المختصة بالحي متناهية بحسب الوجود يعني ان عدد
انواع العرضية الموجودة متناه دل عليه الاستقراء وبرهان التطبيق ايضا وهل يمكن ان يوجد
الان من العرض انواع غير متناهية بان يكون في الامكان وجود اعراض نوعية مغايرة للانواع
المعهودة لا الى غير النهاية وان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه او لا يمكن ذلك اختلف
فيه فمنعه وهم اكثر المعتزلة وكثير من الاشاعرة نظرا الى ان كل عدد قابل للزيادة والنقصان
قطعا فهو متناه لان ما لا يتناهى لا يكون قابلا لهما وللتطبيق ايضا ومن جوزه كالجبائي
واتباعه والقاضي منا في اكثر اجوبته قائلا انه ليس عددا وفي نوع عدد فموجب اللاتناهي كما هو
والحق عند المحققين هو التوقف وعدم الجزم بالمنع او الجواز لضعف المأخذين وجهه

اى وجه ضعفهما ظاهر اما ضعف الثاني فلما مر في صدر الكتاب في تزييف المقدمات المشهورة و
اما ضعف الاول فلما عرفت من ان قبول الزيادة والنقصان لا ينافي عدم الانتهاء كتضعيف الواحد
والالف مرات غير متناهية ومن ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود الا ترى انه لا نزاع
في ان الافراد الممكنة لنوع واحد من تلك الانواع غير متناهية وان لم يوجد منها الا ما هو متناه
الثالث في اقسامه عند الحكماء وذهب الحكماء الا انه اى الوطن منحصر في المعقولات التسع
وان الجوهر كلها مقولة واحدة فصارت المقولات التي هي اجناس عالية للموجودات الممكنة عشرا وهم اي اما
الكم بما يصلح للاعتماد عليه وعمدتهم في اثبات الحصر هو الاستقراء ان انحصر وجه ضبط يجب ان يعلل
من الانتشار ويسهل الاستقراء انهم قالوا العرض اما ان يقبل لذاته القسمة ام لا والاول هو الكم وانما
قلنا لذاته ليخرج عن الحد الكم بالعرض كالعلم بمعلومين فانه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه بالمعلومين
الموصوفين للعدد ويرد عليك اقسام الكم بالعرض والمراد بالقسمة ههنا هو المعنى في حد الكم ان يعرض فيه شيء
غير شيء فيدخل فيه المتصل والمنفصل لان كلا منهما قابل للقسمة بهذا المعنى وقد ذكر في الملخص ان قبول القسمة قد
يراد به كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الافتراق
بحيث يكون للجسم هويات وهذا المعنى لا يلحق المقدار لان الملحوق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار
الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل
للانفصال بهذا المعنى هو المادة والمقدار معد لها في قبوله اياه ثم ذكر فيه انه لا يجوز تعريف الكم
بقبول القسمة لانه يختص بالمتصل ولا يخفى عليك ان الذي يقتضيه كلامه السابق هو انه اذا عرف
الكم بقبول الانقسام واريد به الافتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصا بالمنفصل لكنه لما صرح فيه
باختصاص الحد بالمتصل وجب ان يراد المعنى الاول ويزاد فيه قيد كما فعله الكاشي في شرحه
حيث قال نقلا عن المباحث المشرقية احد المعنيين هو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء
ولا يزال كذلك ابدا ولا شك ان هذا القيد يخصصه بالمتصل لان الوحدة التي يتقوم بها المنفصل
لا يمكن ان يفرض فيها شيء غير شيء وفي عبارة الملخص نوع اشعار بهذا القيد حيث ذكر فيه وهذا
المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب ان تلك الزيادة غير معتبرة في المعنى الاول بل هو شامل
للمتصل والمنفصل معا واليه اشار المصنف بقوله فلا يرد قول الامام الرازي انه يختص بالمتصل
فيكون الحد غير جامع لخروج المنفصل عنه والثاني وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته اما ان يقتضي النسبة
لذاته اي يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير او لا يقتضي النسبة والثاني هو الكيف فرسمه
صرح بلفظ الرسم تنبيها على ان الاجناس العالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيقي كما سيصرح به عرض

لا يقتضي القسمة لذاته ولا النسبة لذاته وستكشف لك هذا الرسم في المرصد الثالث ولا يرد
عليه تعريف الكيف الوحدة لانها عدمية فلا يندرج في العرض الذي هو من اقسام الموجود والاول وهو
ما يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير هو النسبة واقسامه سبعة الاول الاين وهو حصول الجسم في المكان
اي في الحيز الذي يخصه ويكون مملوا به ويسمى هذا الاين حقيقيا وعرفوه ايضا بانه هيئة تحصل للجسم بالنسبة
الى مكانه الحقيقي وقد يقال الاين لكونه وحصوله فيما ليس حقيقيا من امكنة مثل الدار او البلد او الاقليم
او المعمورة او غير ذلك مجازا اي قولا مجازيا فان كل واحد يقع في جواب اين هو الثاني متى وهو حصوله
او النسبة السابقة للحصول في الزمان او طرفه وهو الان كالحروف الانية الحاصلة دفعة مثل التاء
والطاء ويعرض المتى كالاين الحقيقي كاليوم للصوم وغير حقيقي كالاسبوع والاشهر والسنة لما وقع
في بعض اجزائها فانه يجوز ان يجاب بها للسؤال بمتى الا ان الزمان في المتى الحقيقي يجوز ان يشترك فيه
كثيرون بخلاف المكان في الاين الحقيقي الثالث الوضع وهو هيئة تعرض للشيء اي للجسم بسبب نسبة اجزائه
بعضها الى بعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها وبسبب نسبة اجزائه الى الامور التي خارجة عن ذلك
الشيء كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الارض واذا اخذ الوضع بمعنى هيئة معلولة للنسبتين معا
فالقيام والاستلقاء وضعان متغايران لاختلاف نسبة الاجزاء فيهما الى الخارج ولو لم يعتبر
في ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة بل اكتفي فيها بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم ان
يكون القيام بعينه الانتكاس لان القائم اذا انتكس بحيث لا تتغير النسبة فيما بين اجزائه كانت الهيئة المعلولة
بهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه لا يقال اللازم مما ذكرتم
اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما فجاز ان يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجة لانا نقول
الجنس والفصل يتحدان وجودا وجعلا فكيف تتصور ان حصة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقته لا فصل اخر
فالحق اولى اعتبار النسبتين في ماهية الوضع الرابع الملك ويسمى الجدة ايضا وهو هيئة تعرض للشيء
بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله وبهذا القيد الاخير خرج عنه اشتمال المحيط باشتمال المحاط تميز الملك
عن المكان اي الاين المتعلق به فانه وان كان هيئة عارضة للشيء بسبب المكان المحيط به الا ان
المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن سواء كان ذلك المحيط امرا طبيعيا خلقيا كالاهاب للهرة او لا يكون
طبيعيا وسواء كان محيطا بالكل كالثوب الشامل لجميع البدن او محيطا بالبعض كالتقمص والعمامة
والخف والقميص وغيرها الخامس الاضافة وهي النسبة المتكررة اي نسبة تعقل بالقياس الى نسبة اخرى
معقولة ايضا بالقياس الى الاولى كالابوة فالاضافة اخص من مطلق النسبة فاذا نسبنا المكان الى ذات
المتمكن حصل للمتمكن باعتبار الحصول فيه فالمكانية والمتمكنية من مقولة الاضافة وحصوله

الذي في المكان نسبة يعقل بين ذات الشيء والمكان لا نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى فليس من مقولة
المقولة وبهذا الذي ذكرناه يظهر لك الفرق بين النسبة التي ليست من المضاف وبين المضاف فاحفظه
ولكونه من مشاهير النسب فانه مما قد طول فيه الكلام وحاصله ما قلنا السادس ان يفعل وهو التأثير
كالمسخن ما دام يسخن فان له ما دام يسخن حالة غير قارة هي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة ان
يفعل ثم يبقى الذي يفعل غير ما هو مبدأ السخونة اي المسخن لانه يبقى بعد التسخين الذي هو الاثر المقول ان
يفعل بعده وربما كان المبدأ جوهرا السابع ان ينفعل وهو التأثر كالمتسخن ما دام يتسخن فان له
حالة غير قارة هي التأثر التسخني الذي هو من مقولة ان ينفعل فهو يعني ان ينفعل غير السخونة لبقائها
بعده اي التسخن الذي لا يبقى المقول ان ينفعل بعده بل السخونة امر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحتراق
العارض في الثوب والقطع المستقر في الخشب وغير استعداده لها اي غير استعداد المتسخن للسخونة
لثبوته قبله اي قبل التسخن الذي هو من مقولة ان ينفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف ايضا
ولما كانت هاتان المقولتان امرين متجددين غير قارين اختير لهما ان يفعل وان ينفعل دون الفعل
والانفعال قيل الوحدة والنقطة خارجة عنها اي عن المقولات التسع فبطل الحصر فقالوا الا انهما
عرضان اولا وجود لهما في الخارج وان سلمنا انهما عرضان موجودان فنحن لم نحصر الاعراض باسرها
فيها اي في التسع على معنى ان كل ما هو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها حتى يرد علينا ان ثمة
عرضا خارجا عنها بل حصرنا فيها المقولات وهي الاجناس العالية على معنى ان كل ما هو جنس
عالي للاعراض فهو احدى هذه التسع فلا يرد ان اي الوحدة والنقطة علينا الا اذا اثبتم ان كلا منهما
مقول على كثيرة قول الجنس وكثيرة اجناس فلا يندرج فيما ذكرنا حتى يثبت انهما جنسان عاليان
للاعراض خارجان عن التسع فيبطل بهما حصر الاجناس العالية فيها ولم يثبت شيء منها اي من هذه
الامور الثلاثة لجواز ان يكون قولهما على ما تحتهما قولا عرضيا وان يكون ما تحتهما اشخاصا متفقة
الحقيقة او انواعا حقيقية لا اجناسا وان يندرجا في مقولة الكيف كما ذكر في المباحث المشرقية
لان كلا منهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور امر خارج عن حامله ولا يقتضي قسمة ولا نسبة
في اجزاء الحامل واما ادراجهما في مقولة الكم على ما زعمه قوم فغلط لان الكم هو الذي يقبل القسمة
لذاته وكلا منهما واعلم ان دعوى انحصار المقولات العرضية في الامور التسعة يشتمل على مقامين
الاول ان هذه التسعة اجناس عالية والثاني انه ليس للاعراض جنس عالي سواها وليس شيء من
هذين المقامين بيقيني وذلك انه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا لما تحته لجواز ان يكون
ما تحته امورا مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها فيكون عرضا عاما لا جنسا ولا كونها اي ولم يثبت

ايضا كون هذه التسعة على تقدير جنسيتها اجناسا عالية لجواز ان يكون ما تحتها انواعا حقيقية فيكون كل واحد
منها جنسا مفردا عاليا او ان يكون اثنان منها او اكثر داخلا تحت جنس اخر فيكون ذلك الداخل تحت
الجنس الاخر جنسا متوسطا ان كان ما تحته اجناسا او جنسا سافلا ان كان ما تحته انواعا حقيقية فظهر
انه لم يثبت المقام الاول بل نقول لم يتصد احد منهم لاثباته اصلا ولا الحصر اي ولم يثبت ايضا الحصر
الذي هو المقام الثاني لجواز مقولة اخرى اي جنس عالي للاعراض مغاير للتسعة المذكورة وقد احتج ابن سينا
على الحصر بما حاصله انه اي العرض ان كان مما لا يحتاج في تصوره الى الغير فاما ان يقتضي لذاته القسمة
العرض اما ان يقتضي لذاته القسمة اولا والثاني اما ان يقتضي لذاته النسبة اولا فهذه اقسام ثلاثة الاول يخرج
للعرض عنها وغيرها الجوهر الكم اقسام الموجود الممكن في اربعة وعلى هذا فالنسبة اما للاجزاء والاجزاء
موضوعها بعضها الى البعض وهو الوضع او لا يكون النسبة بين اجزاء موضوعها بل لمجموعه الى امر خارج عنه
وهي اي هذه النسبة اما للكم فان كان ذلك الكم قارا يجوز اجتماع اجزائه معا فان اشتمل ذلك الكم
القار اي باشتمال موضوعه فهو الملك والا فهو الاين وان كان ذلك الكم غير قار فهو متى واما الى
نسبة فالمضاف لان النسبة حينئذ متكررة واما الى الكيف ولا يعقل النسبة الى الكيف الا بان يكون منه غيره
وهو ان ينفعل او يكون هو في غيره وهو ان يفعل واما الى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته بل لعارض من عوارضه
ولا يخرج ذلك العارض عما ذكرنا من الاعراض الثلاثة فالنسبة الى الجوهر تكون راجعة الى النسب المذكورة
لا قسما برأسه فانحصرت الممكنات الموجودة في عشر مقولات والاعراض في تسع منها واعترض
على ما ذكره في هذا الحصر بانا لا نسلم ان النسبة الى الكم القار تكون بالاحاطة فقط حتى تنحصر في الاين والملك
بل قد تكون النسبة الى الكم القار بوجه اخر كالمماسة بين سطحي جسمين والمطابقة التي هي الاتحاد في الاطراف
وايضا فاعتبرت في الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء والى الخارج ايضا كما مر فقد جاء التركيب وانه يوجب
تكثر الاقسام اذ يجوز ح ان يعتبر التركيب من النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف مثلا فيكون قسما خارجا عن
الاقسام المذكورة وايضا فبقي من الاقسام الممكنة النسبة الى العدد الذي هو الكم المنفصل ولا برهان على
امتناعه اي امتناع هذا القسم وايضا فالنسبة الى الزمان الذي هو كم متصل غير قار ولا يتعين بان تكون
ح اذ لا يجب ان يكون تلك النسبة بالحصول فيه حتى يكون متى فان للحركة التي كان الزمان مقدارا لها
والجسم الذي هو محل تلك الحركة نسبة الى الزمان وليس شيء منهما في الزمان بحصوله فيه اتصالا
ثم ان النسبة الى الكيف لا يعقل الا بانه من غيره او منه غيره وما الدليل عليه بل قد يكون تلك النسبة
بالمشابهة واذا جاز ان يكون النسبة اليه على وجه اخر لم يكن منحصرة في ان يفعل وان ينفعل على ان
انحصارها بين القولين في النسبة الى الكيف منظور فيه وايضا فالنسبة الى ذات الجوهر معقولة كالحصول

فيه من حلول الاعراض في ذات الجوهر وكون الحيز جزءا له وهو حصوله في الحيز لان حصوله فيه نسبة له ونسبة الى غيره وكونه جزء الشيء لا يعقل الا به وبالجملة فليس استقراء ما ذكرناه من الاقسام ضروريا وانتم مطالبون بالحجة عليه ولو قيل استقراؤنا الوجود دلنا وجدنا ما هو جنس عالي للموجودات الممكنة غير ما ذكرناه كان هذا التقسيم ضابطا ووجب الرجوع اليه اي قبل كل شيء الى الاستقراء وطرح هذه المقدمات الطويلة وان اراد ابن سينا بما ذكره في الاشارات انا نكتفيه الاستقراء فلا بأس فان فيه اي فيما ذكره تقريبا الى الضبط اي مع للمنتشر وتبعيدا عن الخبط الناشي من الانتشار واعلم ان انحصار الممكنات في هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بانه لا سبيل اليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد الا ظنا ضعيفا ولذلك خالف بعضهم فجعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية وبعضهم جعلها خمسا بعد الحركة مقولة برأسها وقال العرض ان لم يكن قارا فهو الحركة وان كان قارا فاما ان لا يعقل الا مع الغير فهو النسبة والاضافة او يعقل بدون الغير وح اما ان يقتضي لذاته القسمة فهو الكم او لا فهو الكيف وقد صرحوا بان المقولات اجناس عالية للموجودات وان المفهومات الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية او عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمى والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك مفهومات المشتقات كالابيض والاسود خارجة عنها لانها اجناس لماهيات لها وحدة نوعية قالوا واما الحركة فالحق انها من مقولة ان ينفعل وذهب بعضهم الى ان مقولتي الفعل والانفعال اعتباريتان فلا يندرج الحركة فيهما المقصد الرابع في اثبات العرض لم ينكر وجوده الا ابن كيسان الاصم فانه ذهب الى ان العالم كله جواهر فالحرارة والبرودة واللون والضوء مثلا ليست عنده اعراضا بل جواهر او القائمون به اي بوجود العرض اتفقوا على انه لا يقوم بنفسه الا شرذمة قليلة لا يبالى بشانهم كابي الهذيل العلاف ومتبعيه البصريين فانه جوز ارادة عرضية لا في محل وجعل الباري تعالى مريدا بها اي بتلك الارادة والضرورة كافية لنا في هذين المقامين فانا ندرك الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها ادراكا لا شك في انها مما لا يجوز قيامها بانفسها ودعوى كون الارادة الحادثة قائمة بنفسها وكون الباري مريدا بها مع استواء نسبتها اليه والى غيره مكابرة صريحة المقصد الخامس في ان العرض لا ينتقل من محل الى محل اخر على قياس انتقال الجسم من مكان الى مكان وهذا الحكم قد اتفق العقلاء على صحته قاطبة لان الانتقال انما يتصور في المتحيز وذلك لان الانتقال هو حصول الشيء في حيز بعد ان كان في حيز اخر وهذا المعنى لا يتحقق الا في المتحيز والعرض ليس بمتحيز وفيه نظر فان ذلك الانتقال المعبر عنه بما ذكر هو انتقال الجوهر

من مكان الى آخر واما انتقال العرض الذي كلامنا فيه فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر وليس هذا مما لا يتصور في العرض بل لا بد لنفيه عنه من برهان لا يقال هو حال الانتقال اما في المحل الاول والثاني وكلاهما باطل لان كونه في المحل الاول يستلزم انه متقدم على الانتقال عنه وكونه في المحل الثاني يستلزم ثبوت فيه متاخر عن الانتقال اليه واما في محل آخر ونعود الكلام اليه لا يستلزم هذا المحذور لانا نقول جاز ان يكون انتقال العرض دفعيا لا تدريجيا فيكون ان مفارقته لمحله هو انا مقارنته لمحل آخر واما عند الحكماء فلان تشخصه اي تشخص العرض المعين ليس لذاته وماهيته ولا لوازمها والا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والا دار لان حلوله في العرض موقوف على تشخصه والتشخص لا يكون حالا فيه ولا لمحله لان نسبته الى المحل سواء فكونه علة لتشخصه الى الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فهو اي تشخصه لمحله فالحاصل في المحل الثاني هو اخر اي شخص اخر غير الشخص الذي كان حاصلا في المحل الاول لانه لما كان لمحله مدخل في تشخصه لم يتصور مفارقته عنه باقيا بشخصه بل يجب انتفاؤه وح فلا يكون الحاصل في المحل الآخر عين الذي عدم بل شخصا آخر من نوعه والانتقال عن محل الى آخر لا يتصور الا مع بقاء الهوية المنتقلة مع الآخر واذا لم تبق الهوية ههنا فلا انتقال اصلا وفيه نظر لجواز ان يكون تشخصه بهويته الخاصة ولا يلزم انحصار النوع في الشخص انما يلزم ذلك اذا كان تشخصه بماهيته وفيه بحث لانه ان اريد بهويته الخاصة تشخصه لزم كون الشيء علة لنفسه وان اريد ماهيته مع تشخصه كان الكل علة لجزئه وان اريد وجوده العيني فان اخذ مطلقا لم يكن علة لتشخص معين وان اخذ معينا فكذلك لان تعين الوجودات في افراد ماهية نوعية انما يكون بحسب تلك الافراد فلو عكس دار نعم يرد على الدليل انا لا نسلم استواء نسبة المتشخص الى الكل اذ يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى شخص معين خصوصا اذا كان المتشخص فاعلا مختارا فان له ان يخص ذاتا شاء ويجب عليه ايضا انه لا يطرد في عرض منحصر نوعه في شخصه وربما يقال في اثبات امتناع الانتقال العرض يحتاج الى المحل بالضرورة فاما ان يحتاج العرض المعين الى محل معين فلا يفارقه لان حقيقة ذلك العرض المعين متعلقة بذلك المحل المعين ومقتضية اياه لذاتها او الى محل غير معين ولا وجود له لان كل موجود في الخارج فهو معين في نفسه فيلزم ح ان لا يوجد العرض في الخارج لانتفاء المحل الذي يحتاج هو اليه وهذا ابطل قطعا فتعين الاول وامتنع الانتقال وهو المطلوب وفيه نظر اذ قد يحتاج العرض المعين الى محل ما بلا شرط التعين اي لا الى محل مطلق غير مقيد بالتعين وانه اعم من المعين الذي قيد بالتعين فيوجد ذلك المطلق الماخوذ بلا شرط التعين في كل من المعينات لا الى محل مقيد بشرط عدم التعين حتى يمتنع وجوده في الخارج فيلزم ان لا يوجد العرض فيه وانما قلنا انه يحتاج الى المحل المطلق عن التعين ولا يحتاج

الى المقيد بعدم التعين اذ لا يلزم من عدم اعتبار التعين في المحل الذي يحتاج اليه العرض المعين اعتبار عدم التعين فيكفي ما قد علمته من ان الماهية المطلقة التي لم يعتبر فيها وجود عوارضها ولم تقيد بها اعم من الماهية المخلوطة المقيدة بها وموجودة في ضمنها ومن المجردة المقيدة بعدمها المستحيل في الخارج وجودها وايضا فهو اي ما ذكرتم من الدليل وارد في الجسم بالنسبة الى الحيز فيقال الجسم يحتاج في كونه متحيزا الى الحيز بالضرورة فاما ان يحتاج الى حيز معين او غير معين والثاني باطل لان غير المعين لا وجود له فيلزم ان لا يوجد الجسم المتحيز فتعين الاول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين الى غيره فما هو جوابكم فهو جوابنا فان قيل هذا الذي ذكرتموه من امتناع الانتقال على الاعراض انكار للحس فان رائحة التفاح تنتقل منه الى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار الى ما يماسها كما يشهد به الحس فالجواب ان الحاصل في المحل الثاني وهو المجاور او المماس شخص آخر من الرائحة او الحرارة مماثل للاول الحاصل في التفاح او النار لحدوثه اي الحادث عن الحس رعندنا بطريق العادة عقيب المجاورة او المماسة او فيضان ذلك الشخص الآخر على المحل الثاني من العقل الفعال عند الحكماء بطريق الوجوب لاستعداد يحصل له من المجاورة او المماسة المقصد السادس لا يجوز قيام العرض بالعرض عند الاكثر من العقلاء خلافا للفلاسفة لنا في عدم الجواز وجوه والمذكور في الكتاب وجهان الاول ان قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف وح اي اذا كان معناه ذلك كون الشيء متبوعا لتحيز غيره به لا يتصور الا في المتحيز بالذات لان المتحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعا لثالث اذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث اولى من كونه تابعا له والعرض ليس متحيزا بالذات بل هو تابع في التحيز للجوهر فلا يقوم به غيره الوجه الثاني ان العرض المقوم به لا يجوز ان يقوم بنفسه وان قام بعرض آخر عاد الكلام فيه ولا يتسلسل الاعراض المقوم بها الى غير النهاية والا اجتمع تلك الاعراض المتسلسلة حاصلة لا في محل وقد عرفت بطلانه لامتناع قيام العرض واحدا كان او متعددا بنفسه بل لا بد له من محل يقوم به وان انتهت الاعراض المقوم بها الى الجوهر فالكل قائم به لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه وقد فلا يكون عرض قائما بعرض والمقدر خلافه وهما اي هذان الوجهان ضعيفان اما الاول فلانا لا نسلم ان القيام هو التحيز تبعا كما ذكر بل هو الاختصاص الناعت وهو ان يختص شيء باخر اختصاصا يصير به ذلك الشيء نعتا للآخر والآخر منعوتا به فيسمى الاول حالا والثاني محلا له كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز وكجهة اي كما في ان معنى القيام هذا دون ذلك امران الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا ح بالتحيز والا كان للشيء الذي هو التحيز تحيز وطلبنا ان قلنا بوجوده التحيز الثاني لم يكن ذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط

قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او يمكن ان تقلب ما يعده في التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الامر الثاني اوصاف الذاتي قائمة به كما ستبينه من غير سابقة تحيز في ذاته وصفاته واما الوجه الثاني فلانه لا يلزم ان المقوم عرض بعرض ثان وذلك العرض الثاني بآخر منتهيا الى ان ينتهي الى الجوهر فيكون بعضها تابعا لذلك الجوهر في تحيزه ابتداء والبعض الآخر تابعا للبعض الاول وليس يلزم من ذلك كون الكل قائما بالجوهر وتابعا له في تحيزه ابتداء بل هناك ما تبعه في ذلك بواسطة والقول بان التابع متبوعا لآخر اذ ليس هذا اول من عكسه تحكم لجواز ان يكون الآخر لذاته مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والآخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا وهو اي ما ذكرناه من قيام العرض بالعرض مع الانتهاء الى الآخر الى الجوهر محل النزاع فان قيامه به مع عدم الانتهاء اليه مما لا يقول به عاقل وقد احتج بعضهم بوجه ثالث فقال لو جاز قيام العرض كان قيام العلم بالعلم بالكلام في العلم القائم بالعلم كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وهو مردود بان المتنازع فيه قيام بعض الاعراض المختلفة بعضها دون البعض المتماثلة والمتضادة احتج الفلاسفة على جواز قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم فانهما يوصف بهما فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة دون الجسم فانه ما لم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة ان يوصف بانه سريع او بطيء والجواب انه لا يصح هذا الاحتجاج لا على مذهبنا فانا نقول السرعة والبطء ليسا عارضين ثابتين للحركة بل هما للسكنات اي السرعة والبطء لاجل السكنات المتخللة بين الحركات وقلتها وكثرتها فحاصل البطء ان الجسم يسكن سكنات كثيرة في زمان قطعه لمسافة وحاصل السرعة انه يسكن سكنات قليلة بالقياس الى سكنات البطيء ولا شك انهما بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة ولا على مذهبهم لجواز ان تكون طبقات الحركات وهي ما يعبر عنه بالسرعة والبطء انواعا مختلفة بالحقيقة وليس ثمة امر موجود في الحركة المخصوصة كالسرعة نوع من تلك الانواع المختلفة الحقائق واما السرعة والبطء اللذان يوصف بهما الحركات فمن الامور النسبية التي لا وجود لها في الخارج فانه اذا علمت الحركات المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها الى بعض عرض لها في الذهن السرعة والبطء لكونها امرين نسبيين اختلف حال الحركة فيهما بحسب اختلاف المقايسة فانها اي الحركة تكون سريعة بالنسبة الى حركة بطيئة بالنسبة الى حركة اخرى وعلى هذا فالسرعة والبطء وصفان للحركة اعتباريان ولا نزاع في وصف الاعراض بالامور الاعتبارية انما الكلام في وصفها بامور موجودة وللحكماء احتجاج آخر وهو ان الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح لانه الذي يوصف

بها والسطح عرض فاشار الى جوابه بقوله واما الخشونة والملاسة فلمن سلم انهما كيفيتان لا
لانهم من باب الكيف بل هما من مقولة الوضع التي هي من النسب الاعتبارية وان سلم انهما كيفيتان
موجودات فقيامهما بالجسم لا بالسطح المقصد السابع ذهب الشيخ الاشعري ومتبعوه من
محققي الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي
والتجدد ينقضي واحد منها ويتجدد اخر مثله وتخصيص كل من الآحاد المنقضية المتجددة بوقته
الذي وجد فيه انما هو للقادر المختار فانه يخصص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه
وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب
المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم
لم يضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض
ولما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر
بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا ووافقهم على ذلك النظام والكعبي من قدماء
المعتزلة وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات
وذهب ابو علي الجبائي وابنه وابو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم
والارادات والاصوات وانواع الكلام وللمعتزلة في بقاء الحركة والسكون خلاف كما ستعرفه
في مباحث الاكوان قالوا اي الفلاسفة وما لا يبقى من الاعراض اليه تخصص امكانه بوقته الذي
وجد فيه لا قبل ولا بعد اي لا يمكن ان يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده لا يستند الى سلسلة مقتضية
لذلك الاختصاص احتج الاصحاب على عدم بقاء الاعراض بوجوه الاول انها لو بقيت لكانت
باقية اي مستمرة الوجود والبقاء عرض قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا لا نسلم ان البقاء عرض بل
هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضا فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض
الوجه الثاني انه يجوز خلق مثله في محله في الحالة الثانية من وجوده مثله فيها والا اجتمع المثلان وذلك
محال فبقاء الاعراض يوجب استحالة ما هو جائز اتفاقا فيكون باطلا قلنا كلمة الله تعالى فهذا اي في
ذلك المحل بان يعدم الاول عنه لان جوازه اي جواز خلق مثله في محله في الحالة الثانية ليس مطلقا بل مشروط
باعدام الاول ولا استحالة فيه كما لا استحالة في جوازه اي جواز خلق مثله في محله في الحالة الاولى بشرط عدم
الحي والاول منها وايضا ما ذكرتم يلزمكم في الجوهر لانه يجوز خلق مثله في حيزه في الحالة الثانية من
وجوده اجماعا فلو كان باقيا لامتنع خلق مثله كذلك لاستحالة اجتماع المثلين بالذات في حيز واحد
فما هو جوابكم فهو جوابنا الوجه الثالث وهو العمدة عند الاصحاب في اثبات هذا المطلب انها اي الاعراض

لو بقيت في الزمان الثاني من وجودها لامتنع زوالها في الزمان الثالث وما بعده واللازم
الذي هو امتناع الزوال باطل بالاجماع وشهادة الحس فانه يشهد بان زوال الاعراض واقع
بلا استثناء فيكون الملزوم الذي هو بقاء الاعراض باطلا اما بيان الملازمة فلانه لو زال
العرض بعد بقائه فاما ان يزول بنفسه واقتضاء ذاته زواله واما ان يزول بغيره المقتضي لزواله
وذلك الغير اما امر وجودي يوجب عدمه لذاته اي لا باختياره فيكون فاعلا موجبا وهو طريان
الضد على محل العرض اولا يوجبه لذاته بل باختياره وهو الفاعل المعدم بالاختيار واما امر
عدمي وهو زوال الشرط وهذه الاقسام الاربعة الحاصرة للاحتمالات العقلية باطلة اما الاول
بنفسه فلان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب ان لا يوجد ابتداء لان ما تقتضيه ذات الشيء من حيث
هي لا يمكن مفارقته عنه واما زواله بطريان ضده على محله فلان حدوث الضد في ذلك المحل مشروط
بانتفائه عنه فان المحل ما لم يخل عن ضده لم يمكن اتصافه بضده الاخر فلو كان انتفاؤه عن المحل معللا
بطريانه عليه لزم الدور لان كل واحد من انتفاء الضد الاول وطريان الضد الثاني موقوف على
الاخر معلل به او نقول في ابطال هذا القسم لما كان التضاد من الطرفين فليس انعدام الطاري بالباقي
اولى من العكس وهو ان يندفع الباقي بالطاري بل الدفع للضد الطاري عن الباقي اهون من
الدفع اي دفع الضد الطاري فيكون الدفع اقرب الى الوقوع من الرفع واما زواله بالعدم المختار
فلان الفاعل بالاختيار لا بد له من اثر يصدر عنه والعدم نفي محض لا يصلح اثرا للمختار بل ولا
لغيره من العلل او نقول في ابطال كون زواله للمختار ان ما اثره عدم فلا اثر له اولا فرق بين قولنا
اثره لا وقولنا لا اثر له كما مر في بحث الامكان فليس الفاعل الذي اسند اليه زوال العرض فاعلا
اصلا سواء فرض مختارا او موجبا واما زواله لزوال شرط فلان ذلك الشرط ان كان عرضا
آخر ننقل الكلام الى العرض الذي هو الشرط فيكون زواله بزوال شرط الذي هو عرض اخر
وهكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض وان كان ذلك الشرط جوهرا والجوهر
في بقائه مشروط بالعرض لزم الدور لان بقاء كل واحد من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الاخر
وموقوف عليه والاعتراض عليه اي على هذا الدليل الذي عده عمدة انا نختار انه يزول بنفسه
قولكم فلا يوجد ابتداء قلنا لجواز ان يوجب ذاته العدم في الزمان الثالث او الثاني فانه
اي دون الزمان الاول فلا يلزم ان يوجب ذاته العدم مطلقا حتى يكون ممتنعا فلا يوجد ابتداء
بل يلزم ان يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطا بوجوده في زمان سابق عليه ولا استحالة
حينئذ ثم هذا الدليل الذي ذكرتموه وارد عليكم في الزمان الثاني بعينه وذلك بان يقال

لا يجوز زواله في الزمان الثاني لان زواله عنه اما لذاته او لغيره الى اخر الكلام فما هو جوابكم عنه
في صورة النقض فهو جوابنا عنه في صورة النزاع وايضا قد يزول بضد طار على محله قولكم
حدوثه في ذلك المحل مشروط بزواله عنه قلنا ان اوجب في الشرط تقدمه على المشروط
منعنا كون حدوث الضد الطاري مشروطا بزوال الضد الباقي اذ لا دليل عليه سوى
امتناع الاجتماع ولا دلالة له على هذا الاشتراط والا وان لم يوجب في الشرط تقدمه بل اكتفى
بمجرد امتناع الانفكاك لم يمتنع التعاكس كما مر فجاز ان يكون كل منهما شرطا للاخر ويكون
الدور اللازم منه دور معية كما ان دخول كل جزء من اجزاء الحلقة الدوارة في حيز
الجزء الاخر مشروط بخروج الاخر عنه وبالعكس ولا محذور في ذلك لان مرجعه الى تلازمهما
وبالجملة اي سواء جوز التعاكس في الاشتراط اولا فانهما اي زوال الباقي وطريان الحادث
معا في الزمان وهذه المعية لا تنافي العلية اذ العلة تتقدم في العقل فقد يكون طريانه علة
لزوال الباقي مع كونهما معا في الزمان كالعلة والمعلول فانهما معا وجاز ان يجب الزمان
مع كون العلة متقدمة في التعقل والحكم بان الطاري ليس اولى بازالة الباقي من عكسه باطل
لان الطاري اقوى لكونه من السبب ومدد الباقي عنه وايضا قد يزول الفاعل الذي فعله
لا بعلة لا لانه يفعل عدمه وذلك لا يحتاج الى اثر للفاعل صادر عنه بل بمجرد امتناع الفاعل من
ابقاء ما فعله كاف في زواله وايضا لا نسلم ان العدم لا يصلح ان يكون اثرا صادرا عن الفاعل
نعم ذلك مسلم في العدم المستمر واما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل كالوجود الحادث
وما الدليل على امتناعه وايضا قد يزول لزوال شرط قولكم هو الجوهر او لو كان عرضا تسلسل قلنا اذا
كان ذلك الشرط هو الجوهر المشروط في بقائه بالعرض فقد دار قلنا نعم اي لا دور ولا تسلسل
ولم لا يجوز ان يكون ذلك الشرط اعراضا لا تبقى على التبادل الى ان ينتهي الى ما لا يدل عليه
وعنده يزول يعني ان الاعراض عندنا قسمان قسم يجوز بقاؤه كالالوان وقسم لا يجوز بقاؤه
كالحركات وحينئذ جاز ان يقال شرط العرض الباقي عرض لا بعينه من اعراض متعددة من
الاعراض التي لا تبقى لذاتها كما يقال معدودة من الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك
الاعراض المتعددة بدلا عن الاخر فيستمر وجود ذلك العرض باستمرار شرطه ما دام حادث
تلك الاعراض فاذا انتهت الى ما لا بدل عنه كالحركة الاخيرة من تلك المعدودات المعدودة
فقد زال الشرط فيزول العرض الباقي بلا تسلسل وجاز ايضا ان يقال شرط العرض الباقي
هو الجوهر وشرط الجوهر العارض لان الواحد من هذه الاعراض المتبادلة فلا يلزم دور وايضا نقض

في الشرط بزوال الاعراض الغير الباقية لان الواحد من هذه الاعراض المتبادلة فلا شيء مما هو مشروط بهكذا
فينبغي ان يضبط هذا الكلام واعلم ان النظام طرد هذا الدليل في الاجسام فقال الاجسام ايضا كالاعراض
غير باقية بل تتجدد حالا فحالا ويرد عليك في الكتاب ان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة
عند النظام والنجار من المعتزلة وعلى هذا النقل يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام عنده مركبة من
الجواهر الافراد كما هو المشهور من مذهبه ويؤيده ما ذكرناه قوله ومنه اي ومن طرد هذا الدليل في
الاجسام يعلم انه يرد الاجسام نقضا عليه اي على هذا الدليل عند القائل ببقاء الاجسام فقد كان
عنه اي عن هذا النقض بانه يعني الجسم او الجوهر قطعا قد يزول بعرض يقوم به اي يخلق الله
سبحانه عرضا منافيا للبقاء فيقوم ذلك العرض بالجوهر فيزول كالفناء عند المعتزلة فانه عندهم
عرض اذا خلقه الله فنيت الجواهر كلها فان قيل المشهور من المعتزلة البصرية ان الفناء
عرض مضاد للبقاء يخلقه الله تعالى لا في محل فتفنى به الجواهر فلا يكون قائما بالفاني كما ادعيتموه
اجيب بانه جاز ان يخلق ولا لا في محل بل تتعلق بكل ارادة الله افناءه والا وفي ان يقال المقصود
شبه ذلك العرض بالفناء على مذهبهم في مجرد كونه منافيا للبقاء وان افترقا في ان احدهما قائم
بالمحل دون الاخر او بانه قد يزول الجوهر بعرض لا يخلقه الله فيه عندنا يريد ان ما ذكرنا ولا هو
طريق زوال الجواهر على راي المعتزلة وانما في زوالها طريق اخر وهو ان لا يخلق الله الاعراض
التي لا يمكن خلو الجواهر عنها فتزول قطعا والجواب عن النقض ان يقال اذ جوزتم في فناء الجوهر
الباقي ذلك الذي ذكرتموه من انه يقوم به عرض ينافي بقاءه اولا يخلق الله فيه عرضا لا يمكن بقاؤه
بدونه فليجز مثله في فناء العرض الباقي فلا يتم الدليل في اصل المدعى ايضا الان نعود ونعود
المستدل الى العرض لا يقوم به عرض فلا يتصور باحد الوجهين المذكورين في فناء الجوهر والكرامية
من المتكلمين احتجوا بهذا الدليل على ان العالم لا يعدم ولا يصح فناء الاجسام مع كونها محدثة
اذ قد عرفنا استلزام البقاء لامتناع الزوال وبقاء الاجسام ضروري لا شبهة فيه اصلا فيمتنع زوالها
قطعا وسيأتيك في مباحث صحة الفناء على العالم زيادة تحقيق عن هذا الموضع تزداد به بصيرة
عليك ثم للقائلين ببقاء الاعراض طرق الاول المشاهدة فانا نشاهد الالوان باقية فانكار
بقائها قدح في الضروريات قلنا لا دلالة لها اي للمشاهدة على ان المشاهد امر واحد مستمر لجواز
ان يكون متواردة بلا فصل كالماء الدافق من الانبوب يرى امرا واحدا مستمرا الى المشاهدة
وهو في الحقيقة امثال متواردة على الاتصال الثاني ان يقال ان جوزتم توارد الامثال في الاعراض
فليجز مثله في الاجسام فيلزمه ان لا يجزم ببقاء الاجسام وهو باطل اتفاقا قلنا ما ذكرتم يشبه

وبين شيئين ليس بجامع فكان فاسدا وليس كلما بقاء الاجسام بالضروره الحكمة بل بالمشاهده

الحسيه وبانه لولاه اي لولا بقاء الاجسام لم تصور الموت والحيوة لان الموت كما هو المشهور

عدم الحيوة عن محل تصف بها واذا لم تكن الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف

بالحيوة الثالث العرض يجوز اعادته وهو اى اعادته بان يلتئم وجوده الوقت الثاني

الذي هو بعد وقت عدمه الذي هو عقيب وقت وجوده واذا جاز وجود العرض في وقتين مع تخلل

العدم بينهما في وقت متوسط بين الاعراض يلزم الشيخ اعادة العرض ولا يصير عليه في ذلك

ان سلم ان الاعادة جائزة فقياس بلا جامع اى قياس وجوده في الوقتين بلا تخلل على وجوده

فيهما بدونه قياس لا جامع فيه ودعوى الاولوية اى اولوية الوجود لما تخلل العدم بالجواز دعوى

بلا دليل عليها لجواز ان يكون تخلل العدم شرطا للوجود في الوقت الثاني فيمكن الاعادة دون

البقاء بل يقول ذلك اى الوجود في الوقتين مع تخلل العدم عندنا جائز وهذا اى الوجود فيهما

بلا تخلل ممتنع فلا يصح قياس الثاني على الاول في الجواز اصلا وقد يقال كما ان الحكم ببقاء الاجسام

ضروري لحكم العقل بمعونة الحس كذلك بقاء الاعراض كالالوان ضروري لحكم العقل بمعونته

ايضا والطرف المذكور شبهات على حكم ضروري فالمناقشة فيها لا تجدي طائلا المقصد

الثامن العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين ضرورة اى هذا حكم معلوم بالضرورة ولذلك نجزم

نجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر جزما يقينيا لا يحتاج فيه الى فكر

ولا فرق بينه اى بين جزمنا بان العرض الواحد لا يقوم بمحلين وبين جزمنا بان الجسم الواحد

لا يوجد في آن في مكانين كلما ان الجزم الثاني بديهي بلا شبهة فكذا الاول وقد يقال نسبة

العرض الى المحل كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله في محلين لجاز حصول الجسم في مكانين في

رد عليه ان النسبتين ليستا على سواء لامكان حلول اعراض متعددة متعاني محل واحد وامتناع

اجتماع جسمين في مكان واحد وتوبده اى يؤيد ما ذكرناه من ان العرض يمتنع ان يقوم بمحلين

ان العرض انما يتعين ويتشخص بمحله كما مر فلو قام عرض واحد بمحلين لكان للتشخص كل محل تعين

وتشخص لامتناع توارد العلتين على شخص واحد واذا كان له تعينان كان اثنين وهو خلف وليس

هذا استدلالا لان الحكم ضروري بل هو تنبيه له شبهة فان الشى المعلوم بالبديهة اذا

علم بلميته اطمأن اليه النفس اكثر وان كان الجزم اليقيني حاصلا بدونه ولم يخالف في هذا الا

قدماء المتكلمين هكذا وقع في نسخ الكتاب والمشهور في الكتب وهو الصحيح ان قدماء الفلاسفة

الى يعني يوجود الاضافات جوزوا قيام نحو الجوار والقرب والاخوة وغيرها من الاضافات

المتشابهة بالطرفين قالوا المضافات ان قام كل منهما باضافة على حدة كان لكل واحد منهما منقطعا

عن الآخر فلا بد ان تعرض لهما اضافة واحدة ليرتبط بهما واكثر ايهما مثلان فقرب هذا اى ذاك

مخالف بالشخص لقرب ذاك منه او ان شاركه في الحقيقة النوعية وهذه المشاركة لا تغني الوحدة

النوعية كافية في الربط بين المضافين ولا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية وتوضيحه ان نوضح ما ذكرنا من

الاختلاف الشخصي في المتشابهين المتخالفين من الاضافات كالابوة والبنوة اذ لا يشتبه على

احد يسكن انهما متغايران بالشخص بل بالنوع ايضا مع وجود الارتباط بهما بين المضافين اعني الاب

والابن وبعضهم قال اى جوز قيامه باكثر من امرين اعني محلين فان الجوار والقرب والاخوة

مثلا كما يتحقق بين شيئين يتحقق ايضا بين اشياء متعددة فلو جاز اتحادها بين اثنين جاز اتحادها بين

اشياء ايضا ولا يندفع هذا الالزام عنهم الا ببيان الفرق وقال ابو هاشم التأليف عرض واحد يقوم

بجوهرين لا اكثر اما الاول وهو كونه عرضا يقوم بجوهرين فلان من الجسم ما يصعب انفكاكه وانفصال

اجزائه بعضها عن بعض وليس ذلك العسر في الانفكاك الا للتأليف فلولا ذلك الامر اذ لولاه

لما صعب الانفكاك بين اجزائه كما في المجاورات ولا تصور ذلك العسر وصعوبة الانفكاك في

العدم المحض فهو يعني التأليف صفة ثبوتية موجودة موجبة لصعوبة الانفصال ولا تقوم التأليف

بكل واحد من الجزئين ضرورة اى لا يجوز ان تقوم بهذا الجزء ولا بذاك الجزء فقط لان التأليف

لا يعقل في امر واحد بالضرورة ولو قال ولا تقوم بواحد من الجزئين لكان اظهر فهو قائم بهما

اى بكل واحد منهما معا لا بالمجموع عليهما من حيث هو مجموع والا كان المحل واحدا وهو المطلوب وجوابه منع

ان عسر الانفكاك فيما بين اجزاء بعض الاجسام للتأليف القائم بتلك الاجزاء بل لعل على الاختيار

الذي الصق باختياره بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه صعب الانفكاك به واما الثاني

وهو انه لا يقوم باكثر من جوهرين فلانه لو قام التأليف الواحد بثلاثة اجزاء مثلا لعدم التأليف

بعدم جزء من تلك الثلاثة لان عدم المحل يستلزم عدم الحال فيه والتالي باطل لان الجزئين الباقيين

بينهما تأليف قطعا لان صعوبة الانفكاك باقية بينهما وجوابه ان التأليف الذي بين الجزئين

غير التأليف الذي بين الثلاثة اى يجوز ان لا يقوم تأليف واحد بجزئين كما ذكرتم ويقوم تأليف

آخر بثلاثة اجزاء فيكون هذا التأليف القائم بالثلاثة مغايرا بالشخص للتأليف الاول القائم

بالجزئين وان ماثله في الحقيقة النوعية والمعنى عند ما عدم واحد من الثلاثة هو التأليف

القائم بالثلاثة دون التأليف الاول القائم بالاثنين فلا يلزم انعدام التأليف منهما واعلم

ان العرض الواحد بالشخص تجويز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى

يوجد كل جزء من محله فيه ايما لا نزاع فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محله يختلف فيه

[illegible] واما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر فهو الذي [illegible] باطلانه [illegible]

في الثالث ان حمل على القسم الاول فلا نزاع معه الا في اقسام التأليف وكونه وجوديا [illegible]

على القسم الثاني [illegible] في المنافيه في وجودية التأليف والمشهور ان مراده القسم الثالث

الذي حكم ببطلانه بديهة الثاني في الكم قدمه على سائر المقولات لكونه اعم وجودا من

الكيف فان احد قسميه اعني العدد يعم المقارنات والمجردات واصح وجودا من الاعراض النسبية

لا تقررها في ذوات موضوعاتها كغيرها الكميات والكيفيات وفيه مقاصد تسعة الاول الكم

تعرف بانه ما يقبل لذاته القسمة الوهمية وهو فرض شيء غير شيء وقد يراد بهذا المعنى شامل للكم المتصل والمنفصل وعلى القسمة الفعلية وهي الفصل والفك سواء

كان بالقطع او بالكسر والمعنى الاول من خواص الكم وعوارضه للجسم ولسائر الاعراض يعني باتها بواسطة الكمية بها فانك اذا تصورت شيئا منها ولم تعتبر معه عددا او مقدارا لم يمكن لك فرض انقسامه و

المعنى الثاني لا يعم الكم المتصل الذي هو المقدار فان التعاليم مع المقبول والالم تكن قابلا حقيقة بالضروره وعند الفك والفصل الوارد على الجسم لا يبقى الكم اى المقدار الاول لعينه لانه متصل بواحد

في حد ذاته لا منفصل فيه اصلا بل يزول ويحصل هناك كمان اى مقداران آخران لم يكونا موجودين بالفعل

والا كان في متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة بعم الكم المنفصل لكان في

المادة الجسمية بعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية وان لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة كما

بعد الحركة بل الحيز للسكون فيه وان كان لا يمكن اجتماعهما والمعد لا يجب اجتماعه مع الاثر والقابل

للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذي هو الكم المتصل

ثم نقول ان القسمة الفعلية اذا اريد بها زوال الاتصال الحقيقي فانه معروض لها لا يكون متصلا واحدا

في نفسه بل منفصلا بعضه عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقي واذا اريد بها زوال الاتصال

بحسب المجاورة كانت عارضة لمعروض الوحدات بالذات لا للوحدات في انفسها واذا اريد بها

عدم الاتصال مطلقا اعني الانفصال الذاتي فهي عارضة للوحدات بالذات فانها في ذواتها منفصل

بعضها عن بعض وعارضة لمعروضات الوحدات بالذات بواسطتها الى صفة الثانية وجود عاد فيه

بعده اما بالفعل كما في العدد فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عاد له وقد يعد بعض الاعداد

بعضها ايضا واما بالتوهم كما في المقدار فان كل مقدار خطا كان او سطحا او جسما يمكن ان يفرض

فيه واحد يعده كما يعد الانملة مع طوله سوى ذراعا بالذراع ومعنى العادية اذا اسقطت

منه امثاله اى من المعدود فني امثال العاد فنى المعدود ويعبر عنه العد باستيعاب العاد للمعدود

بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقادير ولا يتناول العدد اذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة

الثالثة المساواة ومقابلها اعني الزيادة والنقصان فان العقل اذا لاحظ المقادير والاعداد

ولم يلاحظ معها عددا ولا مقدارا لم يمكنه الحكم بشيء منها فيقول هذه الامور من خواص الكميات

واعراضها الذاتية وهو اى هذا المذكور الذي هو الخاصة الثالثة فرع الخاصة الاولى لانه اذا فرض

اجزاء في كم فاما ان يوجد بازاء كل جزء معروض في ذلك الكم جزء معروض في كم آخر او اكثر الاول

فيتصف الكم الاول بالمساواة او بالنقصان او بالزيادة معا الا الكم الثاني ومنهم من

عكس فجعل قبول القسمة فرعا لقبول المساواة واللامساواة وتوجيهه ان يقال الوهم انما يقسم المقدار

اذا لاحظ مقدارا آخر اصغر منه فيفرض فيه ما يساويه وهو شيء ويبقى شيء آخر فقبول القسمة

بمعنى فرض شيء غير شيء باعتبار مساواة بعض منه لما هو اصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلا ومجرد

هذه المساواة كافية في القسمة المذكورة اذ يقال ان يكون المقدار بحيث يفرض فيه شيء غير شيء

انما هو لاجل عدم مساواة مجموعه من حيث هو لبعضه الذي يفرضه العقل اولا شيئا ولولا ذلك

لم يمكنه ان يفرض فيه شيئا غير شيء انما هو في المساواة او اللامساواة العددية وان عكس انما هو

في المساواة او اللامساواة المقدارية قال الامام الرازي لا يمكن تعريف الكم بالمساواة والتفاوت

لان المساواة لا تعرف الا بانها اتحاد في الكم فيلزم الدور وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان

يجاب بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس مفردا بل انما يناله

مع المتكم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر فلهذا امكن تعريف

ذلك المعقول بهذا المحسوس بل وهذا المحسوس يستغني عن التعريف وامكان اخذه في

تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه ولا يمكن ايضا تعريف الكم بقبول القسمة لانه يختص بالمتصل

قد عرفت وجه الاختصاص بالمتصل وعدم تناوله للمنفصل بالقيد الذي زيد في مفهوم القسمة

الوهمية كما صرح به في المباحث واسراره في الملخص وعرفت ايضا ان الصواب عدم اعتبار

ذلك القيد وان القسمة العرضية تتناول الكم بقسميه معا فيجوز تعريفه بقبول هذه القسمة واما توجيه النقض

لكلام الامام بقوله كانه اراد القسمة الانفكاكية فليس في اذ قد تبين آنفا ان الكم المتصل لا يقبل القسمة

الانفكاكية وقد قرره الامام في كتابيه تقريرا واضحا فكيف يتصور اختصاص قبول القسمة الانفكاكية

بالكم المتصل واعلم انه وقع للمواقف لكلام الامام في كتابيه فمنهم من لم يتنبه لذلك فبنى الكلام

على النسخة الاوسط فادعى ان القسمة الانفكاكية مختصة بالمنفصل فاستبصرت بما حققناه لك

في نسخة المتن التي بخط المص لفظ المتصل عرض بالخط الى المنفصل [illegible]

ولا يمكن من ان يحصل ... تعريف الكم بوجود العاد في ذاته المنقسمة الشاملة للكم ولا توقف معرفتها على
معرفته ولذلك عرفه الفارابي [illegible] بانه الذي يمكن ان يوجد فيه شيء يكون واحدا عادا له سواء
كان موجودا بالفعل او بالقوة [illegible] الثانية في اقسامه فان كان بين اجزائه حد مشترك
فهو الكم المتصل كالمقدار فان اي جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار ونهاية
للجزء باعتبار اخر وبداية لهما باعتبار ثالث فان ذلك مختلف بحسب ما ينسب اليه فرضا وتوضيحه ان
الكم هو الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شيء غير شيء والذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد
واحد مشترك بين جزئين منها فهو المتصل والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية
لاحدهما وبداية للآخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات
فاذا انقسم خط لاجزاء كان الحد المشترك بينهما النقطة واذا انقسم السطح اليهما فالحد المشترك
هو الخط واذا انقسم الجسم فالمشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود
لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص
شيء ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما
الى ثلثة [illegible] وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح بالقياس
الى الجسم ففي قوله فان اي جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة فان جزء المقدار لا يكون حدا مشتركا
بين جزئين آخرين منه فجعل النقطة جزءا من الخط تجوز في العبارة والا وان لم يكن بين اجزائه حد
مشترك فالمنفصل كالعدد فانك ان اخرجت من العشرة الى الستة [illegible] انتهى اليه النصف وابتداء
الاربعة [illegible] من السابع [illegible] لان الستة فلم يكن بينهما امر مشترك منهما يكون من قسمي العشرة
وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما غير قار اي لا يكون اجتماع
اجزائه المفروضة في الوجود وهو الزمان فان الان مشترك بين قسميه الماضي والمستقبل على اشتراك النقطة
بين قسمي الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل واما قار الذات اي يكون اجتماع اجزائه المفروضة
في الوجود وهو المقدار فان انقسم المقدار في الجهات الثلث فجسم تعليمي وهو العمق [illegible]
جهتين فقط فسطح او في جهة واحدة فقط فخط فهذه الاربعة اقسام للكم المتصل واما الكم المنفصل فهو
العدد لا غير وذلك لان قوام المنفصل بالمتفرقات والمتفرقات هي المفردات والمفردات
احاد والواحد اما ان يؤخذ من حيث انه واحد بدون تعيين فالآحاد المأخوذة على الوجه الاول
وحدات مجتمعة ليس بينها اتصال ذاتي فيكون عددا [illegible] تلك الوحدات [illegible] بالذات
والمأخوذة على الوجه الثاني امور معروضة لوحدات متصلة باتصال الوحدات فهي كم

بالوجه

بالعرض والى هذا المعنى اشار بقوله لانه اي الكم المنفصل لا بد ان ينتهي الى وحدات اي الى
احاد كما عرفت والوحدة ان كانت نفس ذات تلك الاحاد بان يكون ماخوذة
من حيث انها احاد فقط فهو اي المجتمع من تلك الاحاد الكثيرة التي هي العدد وان كانت الوحدة
عارضة لها اي لتلك الاحاد بان يكون ماخوذة من حيث انها اشياء معينة موصوفة بالوحدات
فهي كم بالعرض والكلام في الكم بالذات لانه الذي هو من المقولات
الثالث الابعاد الجسمية يسمى الطول وهو الامتداد المفروض اولا والعرض وهو الامتداد
المفروض ثانيا القاطع للاول على زوايا قوائم والعمق وهو المفروض ثالثا القاطع للاولين
كذلك واعلم ان الطول والعرض والعمق يطلق على معان اخر سوى المعاني التي هي الابعاد
الثلثة الجسمية فلا بد من الاشارة اليها اي الى الابعاد الجسمية والمعاني الاخر فانه من جمع ذلك
ليحصل الامن من الغلط الواقع بسبب اشتراك اللفظ ولتتصور حقائقها اي حقائق معانيها هذه
الالفاظ الثلثة التي هي الطول والعرض والعمق اما الطول فيقال للامتداد الواحد مطلقا من
غير ان يعتبر معه قيد وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه طويل اي هو في نفسه بعد وامتداد
واحد ويقال للامتداد المفروض اولا وهو احد الابعاد الجسمية كما ذكرنا ويقال لا طول
الامتدادين المتقاطعين في السطح وهذا هو المشهور في ما بين الجمهور واما العرض فيقال
للسطح وهو ماله امتدادان وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه عريض وللامتداد المفروض
ثانيا القاطع للمفروض اولا على قوائم كما ذكرناه وهو ثاني الابعاد الجسمية وللامتداد الاقصر
واما العمق فيقال للامتداد الثالث المقاطع لكل واحد من الاولين على زوايا قائمة وهو
ثالث الابعاد الجسمية كما مر ويقال للثخن وهو حشو ما بين السطوح اي الجسم التعليمي الذي
يحصره سطح واحد او سطحان او سطوح بلا قيد زائد وبهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو في
نفسه عميق ويقال للثخن النازل اي للثخن متحدا باعتبار نزوله ويسمى ح الثخن الصاعد
اعني المتحد باعتبار صعوده سمكا وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وسمك المنارة ويقال
الطول والعرض والعمق لمعان اخر سوى ما ذكر من ما يقال الطول للامتداد الاخذ من مركز
العالم الى المحيط وهو الرابع من معاني الطول ويقال الطول ايضا للامتداد الاخذ من راس
الانسان الى قدمه ومن راس ذوات الاربع الى مؤخرها وهذا هو الخامس من معانيه ويقال
للعرض الآخذ من يمين الانسان او ذوات الاربع الى شماله وسواه من معاني العمق واعلم
ان هذه المعاني المذكورة للطول والعرض والعمق منها ما هي كميات صرفة كالطول بمعنى

الامتداد الواحد الذي هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن اي الذي هو الجسم التعليمي
ومنها ما هي كميات ماخوذ مع اضافة الى اخر كالمفروض ثانيا او ثالثا فان كون الامتداد
مفروضا ثانيا اضافة الى المفروض اولا وبالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة لمجموع الاولين كما
ان المجموع لها اضافة اليه وقد تعتبر معه اي مع الكم اضافة كالاطول بالقياس الى ما هو طويل ايضا
الى قصر فيهما اضافة فان الاطولية والطول للقصاف للمقصر لكنه عبر عن الاطولية بالاضافة الى
لانها عارضة لامر ثالث يعد امر يتحقق منهما الطول اولانه نظرا الى ان العرض يضاف وفيه طول
للطول وفيه تعدد لان التقصير ليس ماخوذا مع الاطول ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان
اظهر او اضافة رابعة كالاطول بالنسبة الى القصر الاطول بالقياس الى آخر فيكون هناك ثلث اضافات
اطولسان وطول اضافي والاطولية الاولى عارضة لامر زائد يجعلها اضافة رابعة على تباين ما تم
وجعلها ثالثة او رابعة في البحث المشروع ان هذه الكميات اذا اخذت مضافة الى شيء فقد يوجد
تارة بحيث لا يكون من شرط اضافتها الى ذلك الشيء اضافتها الى شيء آخر وقد توجد بحيث يكون
من شرط اضافتها الى شيء اضافتها الى شيء ثالث مثال الاول ان يقال هذا الخط طويل عند ما
يقال للخط الاخر انه ليس بطويل او يقال هذا السطح عريض عند ما يقال سطح اخر انه ليس بعريض او
يقال هذا الجسم كبير ضخم عند ما يقال الجسم الاخر انه ليس كذلك ونظيره في الكم المنفصل ان يقال
هذا العدد كثير بالقياس الى آخر هو قليل قياسا عليه ومثال الثاني الاطول والاعرض والاعمق و
الاكبر فان الاطول اطول بالقياس الى الطويل وذلك طويل بالقياس الى قصير وكذا البواقي
الاقسام الرابع الكم اما بالذات وهو ما ذكرناه هنا خواصه واقسامه واما بالعرض وهو
اقسام اربعة الاول محل الكم كالجسم اما بحسب المقدار الحال فيه وهو ظاهر واما بحسب العدد اذا كان
الجسم متعددا والثاني الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح الثالث الحال في محل الكم كالسواد
فانه مع الكم المنفصل في محل واحد الرابع متعلق الكم كما يقال ان هذه القوة متناهية او غير متناهية
باعتبار اثرها اما في الشدة او المدة او العدة وقد سبق تحقيق هذه المعاني متوفاة وصفناه كونه
الكم ما ليس كما بالذات فلا يجب هذه الوجوه الاربعة واعلم انه قد يجتمع في بعض الامور وجهان
من هذه الاربعة كما في الحركة فانها منطبقة على المسافة والانطباق تجري مجرى الحلول فكان الحركة
محل للمسافة التي هي كم بالذات او بالعكس فعرضها التفاوت بالقلة والكثرة والقصر
الطول وعرضها المساواة والزيادة والنقصان فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك الحركة
كل ذلك بتبعية المسافة ومنطبقة على الزمان ايضا فكانها حالة او بالعكس فعرضها التفاوت

بالسرعة والبطوء بسبب علة الزمان وكثرته والعرض انها ايضا الف اده والقلة ... وقد يعرض الكم
من تلك الوجوه وقد في الحركة اعنا في كم بالعرض من وجهين ... اي طول الكم بالذات فيها
والثاني حلولهما مع الكم بالذات في محل واحد والمنفصل قد يعرض للمتصل كالعدد العارض كما اذا قسمنا
الزمان بالساعات والاسد بالاذرع فيعدد اجزاء الكم المتصل ولا باس بعروض نوع من
لنوع آخر منها كما في الاضافات وقد يكون الشيء كما متصلا بالذات وكما متصلا بالعرض
كالزمان فانه كم متصل بالذات لما مر من اجزائه تلاقى على حد مشترك هو الآن ومطبق على الحركة
المنطبقة على المسافة فيكون منطبقا بواسطة على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كما متصلا بالعرض
فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات والاتصال بالعرض والانفصال بالعرض
الخامس ان للمتكلمين انكروا العدد الذي هو الكم المنفصل خلافا للحكماء والمتكلمين ... اي العدد
الذي هو الكثرة مركب من الوحدات والوحدة ليست وجودية وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة
فالعدد المركب من الوحدات العدمية يكون عدميا قطعا بيان ان الوحدة لا توجد في الخارج انها
لو وجدت الوحدة فلها وحدة لان كل موجود موصوف بانه واحد ولزم التسلسل في الوحدات
المترتبة الموجودة معا قالوا اي الحكماء في الجواب وحدة الوحدة نفس الوحدة قياس ما قيل في
وجود الوجود وقد مر هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما سبق الثاني ان الوحدة قد تحل المنقسم
كالجسم الواحد وانقسام المحل يوجب انقسام ما حل فيه لانه ان كان الحال الذي هو الوحدة مثلا في
جزء منه كان ذلك الجزء من المحل هو الواحد لان الوحدة قائمة به دون الكل والمقدر خلافه وان لم يكن
الحال شائعا في اجزائه لم يكن بالضرورة صفة له اي للمحل الذي فرضناه موصوفا به وهذا ايضا
باطل وان كان الحال في كل جزء من المحل فاما بالتمام فيتقوم الواحد الحقيقي بالكثير وقد عرفت بطلانه
بديهة او لا بالتمام فيكون جزء منه في جزء وجزء باخر وهو المراد بالانقسام يعني انقسام الحال بسبب
انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بانه يجوز ان يقوم الحال بمجموع المحل المنقسم من حيث هو
مجموع ويكون صفة له والا لم يتم انقسامه ومثل ذلك يسمى حلولا غير سار في ... والا جوابه بوله
وقوى هذا الذي ذكروه انما يصح فيما يكون الحلول في المحل المنقسم حلول السريان فيه اذ بدونه
لا يلزم انقسام المحل بانقسام محله لا بطلانه ولا فائدة فيه لا مانع منا على ان كل جزء من المحل المنقسم
الذي حل فيه صفة متصفة بجزء منها ولا معنى للسريان الا ذلك وفيه بحث لان حاصر ذلك الاعتراض
انا لا نسلم انه اذا لم يكن الحال ولا شيء منه في جزء من اجزاء المحل لم يكن صفة له ودعوى الضرورة غير مسموعة
لجواز ان يكون حالا في المجموع من حيث هو ولا يكون حالا في شيء من اجزائه كالنقطة في الخط والاضافة

في لمحا عدا اتق من الموجود بما سبق او اذا ثبت ان الكلام في المحل المنقسم يجب ان يكون منقسما بحسبه
فاذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها بانقسام الجسم الذي حلت فيه وانه اعني انقسام
الوحدة ضروري البطلان فوجب ان تكون الوحدة امرا اعتباريا فان حلت الوحدة التي هي صفة
الجسم بحسب بعض الامور كانت وجودية وجب انقسامها بحسب انقسامه وان كانت اعتبارية وجب
انقسامها بحسب التوهم وكلاهما محال قلت ان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال فيعتبر له عدم
الانقسام اعني الوحدة فلا يلزم انقسامها اصلا لان محلها ملحوظ من حيث لا يحتمل منها للانقسام ولا يكفي
اعتبار الحيثيات العقلية في الامور الخارجية وبالجملة اي ما للمتكلمين ان يقول ابتداء اي من
غير استعانة بعدمية الوحدة ان الكثرة بالكلية اولا مقصود قيامها بذاتها ولا الكثرة وحدها الا ان
تقوم بالكثرة من حيث هو كثرة ولزم قيام الواحد الشخصي بالكثرة فان قام ذلك الواحد بتمامه بكل واحد
من الكثرة كان مما علم بطلانه بالبديهة مع استلزامه حصول محال آخر فان الاثنينية مثلا لو كانت
بكل واحد من الواحدين كان الواحد اثنين وان قام بالكثرة على سبيل التوزيع بان تقوم بكل من
الاثنينية بهذا وشيء بذاك لم يكن الاثنينية صفة واحدة وحدة شخصية كما ادعيتموه او تقوم بالكثرة
من حيث عرض لها امر صارت به واحدا فننقل الكلام اليه اي الى ذلك الامر الذي صارت به الكثرة شيئا
واحدا اتصاليا لان كل منه واحد شخصي فنقول ذلك الامر اما ان يحل في الكثرة من حيث هو كثرة وانه
باطل او من حيث عرض له انه صار واحدا ويلزم التسلسل فوجب ان تكون الكثرة التي هي العدد امرا
اعتباريا وهو المطلوب واعلم ان الواحد كما علمته يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال و
الاجتماع ووحدة امر وجودي بالضرورة لانا نشاهد اتصال الاجسام واجتماعها وقد يقال
ان الاتصال هو المتصل والمجتمع وليسا بمعنى الوحدة واما الاتصال والاجتماع فلا نسلم كونهما موجودين
فضلا عن ان يكونا مشاهدين ومشاهدة الحس اتصاف الجسم بهما لا تدل على ثبوتهما كما في الاتصاف
بالعمى هذا ان جعل الوحدة نفس الاتصال والاجتماع وان جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام
العارض للمتصل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع كانت امرا اعتباريا كما صرح به في قوله وكلكم لا يتم
اذ ليس لكم ما يعرض منه شيء وانه اعتباري لان العدم ماخوذ فيه والكثرة ليست مجموع الوحدات
حتى يتبعها في الوجود فان كانت الوحدات موجودة كالوحدات الاتصالية والاجتماعية كانت
الكثرة المركبة منها موجودة ايضا اذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وان كانت
الوحدات امورا معدومة كالوحدات بمعنى اللاانقسامات كانت الكثرة المركبة منها معدومة
ايضا ومع لا يصح ان يقال ان كل عدد موجود ولانه لا شيء من العدد بموجود بل الحق هو التفصيل

وفيه بحث لانه مبني على ان الاتصال والاجتماع بمعنى الوحدة مع كونهما وجوديين والصواب انهما
سببان لعروض الوحدة الاعتبارية كما اشرنا اليه ثم ان منهما معا بصفة دالة على ان الكثرة
موجودة وهي ان يقال ان العدد امر واحد قائم بالمعدودات الموجودة قال ابن سينا ان
العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس ولا اعتداد بقول من قال لا وجود له الا في النفس نعم
لو قال لا وجود له مجردا عن المعدودات التي هي في الاعيان الا في النفس لكان حقا فانه لا يتجرد
قائما بنفسه واما ان في الموجودات اعدادا فذلك امر لا شك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت
وجود الوحدة المقومة فاشار المص الى دفع هذه المعارضة بقوله واما ان امرا واحدا تقوم بالمجموع
الذي هو المعدودات فان قيل لم يكن ذلك الامر واحدا موجودا بل كان اعتباريا ضرورة ان
الاثنين لا تقوم بهما امر موجود واحد بالهوية وان شئت زيادة استبصار بما ذكرنا فاستبصر بموجود
في الخارج ومعدوم فيه فانهما اثنان اي الاثنينية قائمة بهما وح لا نتصور كونها امرا موجودا فضلا عن
كونها واحدة بالهوية او استبصر بشخص موجود في المشرق وشخص اخر موجود في المغرب فانهما ايضا
اثنان اي معروضان للاثنينية ونعلم بالضرورة انه لم تقم بهما معنى واحد بالهوية وان امكن ان تقوم بهذين
الاثنين الموجودين معنى موجود فيه التعدد بخلاف الاثنين الاولين اذ لا يمكن ان تقوم بهما امر موجود
اصلا كما ذكرناه بل ذلك الامر القائم بالمعدودات بمجرد فرض واعتبار اي امر فرضي اعتباري وان
كانت المعدودات الخارجية متصفة به فان اتصاف الموجودات العينية بالامور الاعتبارية جائز
وبهذا ينحل الشبهة ويحسم مادتها فان الاعيان متصفة بالعدد بلا شك واما ان العدد العارض لها
موجود خارجي فليس مما لا شك فيه وكذا الكلام في الوحدة العارضة للموجود العيني
السادس انهم اي المتكلمين انكروا المقدار كما انكروا العدد بناء على تركب الجسم عندهم من الجزء الذي
لا يتجزى كما سيأتي فان الاتصال بين الاجزاء التي تركب الجسم منها عندهم بل هي منفصلة بالحقيقة الا انه
لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل التي بين الاجزاء عليها وان كان الامر كذلك فكيف تم
عندهم ان فيه اي في الجسم اتصالا اي امرا متصلا في حد ذاته هو عرض حال في الجسم فان الاجزاء
التي تعرض في الجسم منها حد مشترك كما في المقادير ومحال اذا كان الجسم مركبا من اجزاء لا
تتجزى لم يثبت وجود شيء من المقادير اذ ليس هناك الا الجواهر الفردة فاذا انتظمت في سمت واحد
حصل منها امر منقسم في جهة واحدة تسمية بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت في سمتين حصل امر
منقسم في جهتين وقد يسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت في الجهات الثلث حصل ما يسمى جسما اتفاقا
فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس ثمة الا الجسم واجزاؤه وكلها من قبيل الجوهر

فلا وجود للمقدار الذي هو عرض اما خط او سطح او جسم تعليمي كما ادعى الفلاسفة ثم انه شرع في الاشارة
الى الخواص الست المذكورة للكمية والمشاكس يقصد في الجسم على تقدير تركبه من الجواهر الافراد و
قال والتفاوت بين الاجسام في الصغر والكبر والزيادة والنقصان راجع الى قلة الاجزاء و
كثرتها لا الى قلة افراد وسوف يتضح فيما سيأتي فقد جاز ان يوصف الجسم بالمساواة واللامساواة
من غير ان تقوم به كمية اتصالية تسمى مقدارا والقسمة الوهمية العارضة للجسم على ذلك التقدير معناه
فرض جوهر دون جوهر فان كل واحد منهما مغاير للآخر فقد صح على الجسم ورود القسمة بدون الكمية
الاتصالية ثم ولا عادة عند الاجزاء لا يجوز ان يعد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التي هي اجزاؤه
وليس هناك شيء آخر يعد به اصلا اللهم الا بالوهم فانه قد يتوهم ان حجم الجسم متصل واحد في
نفسه ويفرض فيه بعض من ذلك المتصل يعده فيتخيل ان هناك مقدارا هو كم متصل يمكن ان
يفرض فيه واحد عاد ومنشأ هذا التوهم ما نشأ من عدم الاحساس بالمفاصل والانفصال لعجز
الحس عن ادراك تفاصيل الامور الصغيرة جدا فقد صح العد في الجسم بلا كمية اتصالية وبما ذكرنا
انكشف انه لا تمكن للاستدلال بثبوت شيء من هذه الامور الستة في الجسم على وجود مقدار قائم به
واحتج الحكماء في اثباته بوجهين الاول ان الجسم الواحد كالشمعة مثلا تتوارد عليه مقادير مختلفة
فتارة يجعل طوله شبرا وعرضه ذراعا وتارة بالعكس وتارة مدورا وتارة مكعبا وهو ما يحيط
به سطوح ستة مربعات متساوية وح فقد تتوارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة
ما لم يطرأ عليه انفصال وتلك المقادير المختلفة كمات سارية فيه ممتدة في الجهات الثلث
وهي الجسم التعليمي لا يقال لا تغير المقدار فيما ذكرتم من المثال بل تختلف الاشكال واختلافها لا يستلزم
اختلاف المقدار اذ المساحة واحدة في جميع هذه الصور المتبدلة الشكل لانا نقول الحجم واحد
بالتوهم اي مضروب احد الابعاد في الاخر واما بالفعل فالاختلاف في المقدار ظاهر لان ذلك
الجسم له مع الامتداد وحركة مخصوصة ممتدة في الجهات ومع التكعيب كمية اخرى ممتدة فيها على
وجه اخر فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل وان كانت متحدة بالقوة من حيث ان المساحة
الحاصلة منها بطريق الضرب واحدة وهذا الذي ذكرنا لا يقدح في اثبات ما هو المقصود وايضا
فالماءان اذا اتصلا فقد بطل السطح المتعدد الذي كان لهما وحدث سطح اخر وهو واحد
والاثنان الواحد كالماء في كوز اذا قطع بان يصب مثلا فانه كوز زال عنه سطح الواحد وحصل
فيه سطحان بعد العدم وكل ذلك الذي ذكرناه من زوال مقدار جسمي له مقدار اخر و
زوال سطحين وحدوث سطح واحد ومن زوال سطح واحد وحدوث سطحين يقتضي الوجود

اي وجود المقدار الذي هو الجسم التعليمي والسطح لان الزائل والمتجدد المذكورين ليسا معدومين
العدم بل هما موجودان زوال احدهما وحدوث الاخر ويقتضي التبدل اي توارد المقادير الجسمية
المختلفة على سبيل البدل وبه اي بهذا التبدل تبين انه اي المقدار لا يكون نفس الاجزاء
لانها حاصلة في الحالين غير متبدلة بخلاف الجسم التعليمي والسطح ولما ثبت السطح ثبت كونه
في الوضع منتهى الخط الذي هو طرفه كما انه اذا ثبت تناهي الجسم فقد ثبت السطح ايضا والجواب
في اثبات المقدار الجسمي والسطح انه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى واما من قال به وتركب
الجسم منه فانه لا يلزم حدوث شيء لم يكن وعدم شيء كان بل نقول فيما ذكرتم من توارد المختلفة على
جسم واحد ما كان من الاجزاء في الطول انتقل الى العرض وبالعكس فليس هناك توارد
المقادير المختلفة بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك تختلف اشكال
الجسم ونقول فيما ذكرتم في اثبات السطح ليس هناك الا انضمام اجزاء جسم باجزاء جسم اخر و
انفصال اجزاء الجسم الواحد بعضها عن بعض فلا يثبت على رايه وجود مقدار اصلا الوجه
الثاني ان الجسم يتخلخل تخلخلا حقيقيا وهو ان يزداد حجمه من غير انضمام شيء اخر اليه ومن غير ان تقع بين
اجزائه خلاء كما اذا سخن سخونة شديدة او يتكاثف تكاثفا حقيقيا وهو ان ينتقص حجمه من غير
ان يزول عنه شيء من اجزائه او يزول خلاء كان فيما بينها وجوهريته اي حقيقته المخصوصة وهويته
المعينة باقية محفوظة في الحالين والمعنى القابل للصغر والكبر زائد على جوهريته المحفوظة الباقية
اذ لو كان عينها او جزءا لها لتغيرت بتغيره ووجودي ضرورة لما عرفت من ان المتبدل الزائل
والمتجدد لا يكون عدما محضا فثبت وجود المقدار الجسمي الذي ينتهي بالسطح المنتهي بالخط فتكون
كلها موجودة والجواب منعه اي منع قبول الجسم للتخلخل والتكاثف الحقيقيين فانه ايضا فرع
وجود الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة وابطالها فرع نفي الجزء كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى
السابع انهم اي المتكلمين كما انكروا العدد والمقدار الذي هو الكم المتصل
القار انكروا ايضا الزمان الذي هو الكم المتصل غير القار وللحكماء في اثباته وجهان الاول ان الزمان
على تقدير كونه موجودا امسه متقدم على يومه اذ لا يجوز ان يكون الزمان قار الذات والا
كان الحادث في زمن الطوفان حادثا اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة بل يجب
ان يكون اجزاؤه ممتنعة الاجتماع وليس تقدم امسه على يومه تقدما بالعلية والذات اي
الطبع والشرف والرتبة لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتأخر في الوجود وليس الامس
مما يمكن اجتماعه مع اليوم وايضا اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج

بعضها الا بعض او لا من تلك فلا تصور منها [illegible] بالعقد ولا بالذات ولا في الشرف [illegible]
الشرف فلا تقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبي متبدل بالاعتبار وتقدم الامس على اليوم
لا نعم لا يتبدل فهو بالزمان لانحصاره عندكم ايها الحكماء في خمسة فاذا انتفى اربعة منها تعين الى ان
يكون بالزمان زمان لان معنى التقدم الزماني ان المتقدم في زمان سابق والمتاخر في زمان لاحق
فيكون الامس في زمان متقدم واليوم في زمان متاخر عنه والكلام في ذلك الزمان وتقدم بعض
اجزائه على بعض ويلزم التسلسل في الازمنة الموجودة معا اي يلزم ان يكون هناك ازمنة غير متناهية
منطبق بعضها على بعض وانه محال في نفسها بالضرورة ومع ذلك اي ومع كونه محالا يستلزم محالا اخر
وهو ان يكون المجموع تلك الازمنة التي لا يتناهى وينطبق بعضها على بعض يكون امسها متقدما على يومها
تقدما بالزمان لامتناع الاجتماع فيكون امس المجموع واقعا في زمان ويومه واقعا في زمان اخر
فزمان المجموع ظرف له لوقوعه فيه فيكون ذلك الزمان داخلا في المجموع لانه زمان من الازمنة
المتطابقة والا وان لم يكن داخلا فيه لم يكن المجموع الذي فرضناه مجموعا لخروج بعض الاحاد عنه
ويكون خارجا ايضا عن المجموع لان الشيء لا يكون جزءه وانه اي كونه داخلا وخارجا معا بالقياس الى
المجموع محال واجيب عن هذا الوجه بان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وان كان تقدما بالزمان
لكنه ليس تقدما بزمان اخر فان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتاخر
في زمان مغاير له بل يقتضي ان يكون السابق قبل المتاخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد فان هذه القبلية
لا توجد بدون الزمان فلم يكن المتقدم والمتاخر في هذه القبلية من اجزاء الزمان فلا بد ان يكونا
واقعين في زمانين احدهما متقدم على الاخر وان كانا من اجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك بزمان
زائد على السابق بل بزمان هو نفس السابق لان القبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات
ولغيرها بواسطتها اذ لا يكون كل تقدم عارض لشيء لتقدم اخر عارض لشيء اخر والا لتسلسل وكان مع تقدم
الاب على الابن مثلا تقدمات غير متناهية عارضة لتقدمات غير متناهية وهو باطل قطعا فلا بد من
الانتهاء الى ما تقدمه بالذات وهو الذي يسميه الزمان فان ماهيته لما كانت هي الاتصال التقدم
والتجدد اعني عدم الاستقرار فاذا فرض فيها اجزاء عرض لها التقدم والتاخر المذكوران لذاتها
ولا يحتاج في عروضهما لها الى امر سواها بخلاف ما عداها فانه يحتاج في عروضهما الى اجزاء الزمان
وبذلك ينقطع السؤال عن وجه التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما مرت اليه الاشارة وفيه
اجيب ايضا بان تقدم الامس على اليوم [illegible] الا ترى انه اذا [illegible] الماضي كان الامس متقدما
واذا ابتدأ من المستقبل كان موخرا الوجه الثالث الزمان الحاضر موجود [illegible] انه يقتضي وجود [illegible]

الزمان كيف ان يكون الزمان الحاضر موجودا والا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الزمان
منحصر في الماضي والمستقبل والماضي ما كان حاضرا وصار منقضيا والمستقبل ما يصير حاضرا وهو
الان مترقب واذا كان لا حاضر موجودا فلا ماضي ولا مستقبل موجود منه فلا وجود للزمان
اصلا وهو خلاف المفروض وانه اي الزمان الحاضر الموجود غير منقسم والا فاجزاؤه اما معا فيلزم
اجتماع اجزاء الزمان والضرورة قاضية ببطلانه اذ لو جاز اجتماع اجزائه لجاز ان يكون الحادث في
الزمان السابق حادثا اليوم واما مترتبة فيتقدم بعض اجزاء الحاضر على بعضه فلا يكون الحاضر
كله حاضرا بل بعضه [illegible] وايضا ننقل الكلام الى ذلك البعض الى ان ينتهي الى الانتهاء الى حاضر غير
منقسم لامتناع التسلسل لا الى ما لا يتناهى واذا كان الزمان الحاضر غير منقسم فكذا الكلام الجزء
الثاني الذي يحصل عقيب هذا الحاضر والجزء الثالث الذي يحصل عقيب الثاني اذ ما من جزء من
اجزاء الزمان ماضيا كان او مستقبلا الا وهو حاضر حينا ما وقد عرفت ان الحاضر غير منقسم فيكون
اجزاء الزمان غير منقسم فيكون اجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة بالانات فيركب الزمان من
انات متتالية والمفروض انه اي الزمان موجود فيكون الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى لانه اي
الزمان من عوارضها ومنطبق عليها وكذلك الجسم الذي هو المسافة يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى
لانها اي الحركة من عوارضه اي منطبقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة امور متطابقة
اذا فرض في واحد منها جزء يعرض باجزائه من كل واحد من الاخرين جزء فاذا ركب احدها من اجزاء لا
يتجزى كان الاخران كذلك فظهر انه لو كان الزمان موجودا لكان الزمان الحاضر موجودا
ولو كان الزمان الحاضر موجودا لكان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى وانتم لا تقولون به اي تركب
الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى فيتم الاستدلال عليكم الزاما وبطلانه يعني تركب الجسم من تلك
الاجزاء [illegible] الدال على امتناع تركيبه منها فيتم الاستدلال برهانا ولما كان حاصل الوجه الثالث
انه لو وجد الزمان فاما ان يوجد في الحاضر او في الماضي او المستقبل والكل باطل اجاب عنه ابن سينا
بان قال لم قلتم انه لو وجد الزمان فاما في الان اي الحاضر او في الماضي او في المستقبل فان
كلا منها اخص من الموجود المطلق ولا يلزم من كذب الاخص وانتفائه كذب الاعم وانتفاؤه
فهو مشكل لان وجود الشيء في نفسه مع انه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل معقول
غير متصور وقد ناقض ابن سينا نفسه حيث قال في جواب استدلالنا ببرهان التطبيق على
امتناع وجود الحوادث المتعاقبة لا الى نهاية ان جميع الحركات الماضية التي لا ابتداء لها لا توجد
اصلا في [illegible] منها التطبيق ويتصف بالزيادة والنقصان والامر الماضي او الحال والمستقبل

والكل باطل فقد حكم هناك بان ما لا يوجد في شيء من الازمنة الثلاثة لم يكن موجودا قطعا ومنعه
ههنا وانه تناقض صريح فان قلت لا مناقضة فان ما ليس بزمان كالحركة مثلا وغيرها
اذا لم يوجد في شيء من الازمنة لم يكن موجودا بخلاف الزمان كالماضي مثلا فانه عندنا موجود
في حد نفسه وان لم يكن موجودا في الحال ولا في المستقبل وكذلك الان الماضي لاستحالة كونه
الى ظرف لنفسه وتوضيحه ان المكان موجود في نفسه وان لم يوجد في شيء من الامكنة بخلاف
المكان فانه اذا لم يوجد في مكان لم يكن موجودا قلت هذه مناقضة لفظية اذ الحق انه لو كان
الزمان موجودا لكان ذلك الموجود اما بمعنى الماضي او الحال او المستقبل والكل باطل [illegible]
قوله لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم قلنا اذا انحصر الاعم في عدة امور كل منها
اخص منه ولم يوجد شيء منها اي من تلك الامور لم يوجد الاعم قطعا فان العام لا وجود له
الا في ضمن الخاص بالضرورة والامام الرازي بعد تزييفه جواب ابن سينا نقضه
اي نقض الوجه الثالث الدال على عدم الزمان بالحركة بعينها اذ الدليل قائم فيها لان الحركة
كالزمان منحصرة فلو لم يكن للحركة الحاضرة وجود لم يكن الحركة موجودة ولا شك ان الحاضرة
منها غير منقسمة لانها غير قارة فيلزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى وتركب المسافة منها وهو باطل
بالدليل الدال على نفي الجزء فوجب ان لا تكون الحركة موجودة لكن وجودها ضروري تشهد به
الحس فانتقض دليلكم والجواب عن هذا النقض ان الحركة كما سيأتي يطلق تارة بمعنى القطع
وهو الامر المتصل الذي يعقل للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى ولا وجود لها بهذا المعنى لان
المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يكن ذلك الامر المتصل الممتد من المبدأ الى المنتهى موجودا
واذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا يتصور له وجود في الاعيان بل الحركة
بمعنى القطع امر مرتسم في الخيال كما سيطلع عليه وتطلق اخرى بمعنى الحصول في الوسط وهو حالة
منافية للاستقرار يكون بها الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز واحد
آنين والحركة بهذا المعنى مستمرة من اول المسافة الى اخرها وليست منطبقة عليها بل هي موجودة في
كل واحد من الحدود المفروضة على المسافة لكنها باستمرارها وعدم استقرارها بالاحد
المسافة يحصل ارتسام ذلك الامر المنطبق عليها في الخيال فظهر ان لا نقض بالحركة بالمعنى
الاول اذ لا وجود لها في الاعيان كالزمان ولا بالمعنى الثاني لانها وان كانت موجودة
الا انها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا ان يكون جزء من
اجزائها غير منقسم بل يلزم ان يكون في المسافة حدود مفروضة غير منقسمة بحسب امتداد الحركة

ولا يمكن [illegible] اصلا [illegible] ان يقال [illegible] في الزمان اي لا [illegible] ان الزمان
ايضا امر مستمر كالحركة فان الزمان الطوفان لا يوجد الان [illegible] ولو كان الزمان امرا مستمرا
لوجب ان يكون الازمنة كلها واحدا حقيقة وهو باطل بديهة وفيه نظر لان المذكور في المباحث المشرقية
ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في
الوسط وان الاخر امر متوهم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع
[illegible] الامر الذي هو مطابق لها وغير منقسم سيلانها تفعل سيلانه امرا ممتدا وهميا هو مقدار الحركة
[illegible] قال فهذا الذي اشار اليه الوجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالان السيال [illegible]
من كلامه انه لا فرق بين الحركة والزمان في ان الموجود منهما امر لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة فلا يلزم تركبها
من اجزاء لا تتجزى وكما انه ليس يلزم من استمرار الحركة السيالة التي لا تنقسم ان يجتمع اجزاء للمفروضة في الحركة
الممتدة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم من استمرار الزمان الذي لا ينقسم ان يجتمع [illegible] الحركة [illegible] المستقيمة ان
يجتمع الاجزاء المفروضة في الزمان المنقسم الذي هو مقدار الحركة المنقسمة ممن ان يلزم ان يوجد زمان الطوفان
في الان ولو وجب ذلك لوجب ان يوجد الحركة في اول المسافة مع الحركة في اخرها ثم ان ههنا بحثا
اخر وهو ان الزمان عند الحكماء اما ماض واما مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الان
الموهوم الذي هو حد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزءا من الزمان اصلا
لما عرفت من ان الحدود المشتركة بين اجزاء الكم المتصل مخالفة لها في الحقيقة فلا يصح ان الزمان ما
كان حاضرا او المستقبل ما سيحضر وكما انه لا يمكن ان يفرض في خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث
لا ينطبق احديهما على الاخرى كذلك لا يمكن ان يفرض في الزمان آنان متلاقيان كذلك فلا يكون
الزمان مركبا من انات متتالية ولا الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى فيندفع الوجه الثالث بالكلية احتج
الحكماء على وجود الزمان بوجهين الاول انا نفرض حركة في مسافة معينة على مقدار من السرعة ونفرض
حركة اخرى مثلها في السرعة فان ابتدأتا معا وانقطعتا معا قطعتا تلك المسافة المعينة معا فنفرض
حركة السريع الاول وابتدأها امكان اي امر ممتد يسع قطع تلك المسافة المخصوصة بتلك السرعة المعينة
الا ترى ان السريع الثاني لما شاركه في ذلك الامكان وتلك السرعة قطع ايضا مقدار تلك المسافة ولو
فرض البطء حركة على هذا الى ان وجب تساويهما في مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتهما في ذلك اصلا
وان ابتدأت احديهما قبل الاولى وانقطعتا معا او انقطعت احديهما قبل وابتدأتا معا فقطعت
الحركة المتاخرة في الابتداء على التقدير الاول والحركة المتقدمة في الانقطاع على التقدير الثاني
مسافة اقل من مسافة صاحبها فبين ابتداء الحركة المتاخرة في الابتداء وبين ابتدائها امكان يسع

قطع مسافة اقل من تلك السرعة المعينة وهذا الامكان اقل من الامكان الاول بل جزء منه متأخر عن الجزء
الآخر وكذا من ابتداء الحركة المتقدمة في الانقطاع ومن انتهائها امكان تسع قطع اقل من تلك السرعة
المخصوصة وهذا الامكان ايضا اقل من الامكان الاول بل جزء منه متقدم على الجزء الآخر وان اختلفا
في السرعة والبطوء واتحدتا في الاخذ والقطع قطعت الحركة السريعة مسافة اكثر من مسافة البطيئة فبين
ابتداء [illegible] من الحركتين وانتهائهما امكان تسع قطع مسافة اقل ببطوء معين وتسع قطع مسافة اكثر بسرعة معينة
فان هذه الامور الممتدة التي تسع قطع تلك المسافات امكانات اي امتدادات تقبل التفاوت [illegible]
يكون امكان جزءا لامكان آخر كما بين وما كان قابلا للزيادة والنقصان والتجزي فهو موجود لان
العدم الصرف لا يكون قابلا لها بالضرورة وملخصه اي ملخص هذا الوجه وتوضيحه ان الحركة يلحقها التفاوت
بالزيادة والنقصان بسبب ذلك التفاوت بالمسافة لحصوله اي حصول ذلك التفاوت مع اتحاد المأخذ
كما اذا قطع سريع وبطيء مسافة واحدة فان حركتيهما متفاوتتان في امر ممتد قطعا مع تساويهما في المسافة
وهذا اعني تساوي المسافة مع ذلك التفاوت ليس مذكورا في الصور المفروضة المتقدمة واثباته اي
اثبات ذلك التفاوت مع تفاوت المسافة كما في السرعة والبطيئة المفروضتين اجزاء وليس ذلك التفاوت
ايضا عائدا الى السرعة والبطوء لاتحاده اي اتحاد ذلك الامر الممتد الذي قد تقع به التفاوت مع الاختلاف
في السرعة والبطوء كما في هذه الصورة المذكورة ايضا اعني السريعة والبطيئة المفروضتين آخرا او لاختلافه
اي اختلاف ذلك الامر مع الاتحاد في السرعة والبطوء كما في الحركتين اللتين فرضنا متساويتين في
السرعة ومختلفتين في الابتداء والانقطاع في الحركة يقبل التفاوت بالزيادة والنقصان ولا
من الانتهاء اي ما يقبله لذاته وهو الكم لما مر ان قبول المساواة والمعاداة من خواص الكم بالذات
وما عداه انما يتصف بها بواسطة وسيأتي في بيان حقيقته انه كم متصل ومقدار [illegible]
اسرع الحركات والجواب عن هذا الوجه ان الحركة من اول المسافة الى آخرها وهي الحركة بمعنى القطع
لا توجد الا في الوهم والضرورة ايضا خاصته بامتناع وجودها في الخارج كما نبهنا عليه
فيما سبق فهذه الامكانات التي هي مقدار الحركة الوهمية وهمية بلا شبهة لا يتحقق لها قيام الموجود
بالموهوم ولا نسلم ان هذه الامكانات القابلة للزيادة والنقصان تعرض في الاعدام الصرفة
فان ما بين يوم الطوفان ومحمد صلعم اكثر مما بين بعثة موسى وبعثته عليهما السلام ولا شك ان
ما يمكن عروضه لامور معدومة لا يكون موجودا خارجيا نعم التحقيق ما عرفته من ان الحركة بمعنى القطع و
الزمان الذي هو مقدارها لا وجود لهما في الخارج بل هما مرتسمان في الخيال لكن ليس ارتسامهما
منه من امر معدوم بالضرورة بل من امر موجود في الخارج وفرض منه اجزاء لا تنهي اجماعها معا

بل بعضها متقدما على بعض وان يكون الامتداد المتصل كذلك الا اذا كان في الخارج متميزا عن
[illegible] في الفصل بحسب استمراره وعدم استقراره وذلك للامتداد ولما كان هذان
الامتدادان الحاليان ظاهرين في بادي الرأي ودال على ذلك الامر الموجود بل
اللذين منها نوع خفاء اقاما مقامهما وبحث عن احوالهما التي تعرف بها احوال ذلك الموجود
[illegible] الاعتبار [illegible] ان الموهومان في حكم الاعيان التي يبحث عن احوالها [illegible] وقد
[illegible] الامام الرازي على هذا الوجه بانه مبني على امكان وجود حركتين [illegible]
[illegible] هذه المعية الا المعية الزمانية التي لا تمكن اثباتها الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور
وايضا هو مبني على صحة وجود حركتين احديهما اسرع والاخرى ابطأ ولا يمكن اثبات السرعة والبطوء
ولا تعقلهما الا بعد اثبات الزمان وتعقله فيلزم دور آخر وايضا لما قال الخصم الزمان الذي
قابل للزيادة والنقصان فيكون لا بد له اجيب عنه بان مجموع الاجزاء لم يوجد في وقت من الاوقات
فلا يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان فكيف يكون بقبولها على الامكان الذي
[illegible] وكون اثباته مع انه ايضا لم يوجد في وقت من الاوقات وعلى هذا [illegible] اجاب
عن الاول بان الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فان الامم كلهم قدروه بالايام و
الساعات والشهور والاعوام والحق بان حقيقته المخصوصة اعني كونه كما ومقدارا للحركة ولا
شك ان العلم بوجود الزمان يكفيها في ثبوت المعية والسرعة والبطوء فلا دور واجاب
عن الثالث بان القابل للزيادة والنقصان لا يجب ان يكون مجموع اجزائه موجودا معا فان
الحركة من اول المسافة الى آخرها اكثر من الحركة الى منتصفها مع انه لا وجود لمجموع اجزاء الحركة
معا [illegible] على هذا اي [illegible] توقف صحة الحكم بالزيادة والنقصان على وجود
المحكوم عليه يلزم منه القدح في اصول كثيرة من قواعدهم فليتفكر فيه الوجه الثاني ان الاب
متقدم على الابن ضرورة لان الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر الاب من حيث
انه كان مقارنا لعدمه الذي تعقبه الوجود كان متقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده
مقارن لوجود الابن كان معه وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب لان التقدم امر اضافي
لا يعقل الا بين شيئين دون جوهر الاب اذ لا اضافة فيه اصلا ولان جوهر الاب قد يكون
مع الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الاب مع معيته للابن ولا شك ان تقدمه على الابن
لا يوجد مع معيته له واليه اشار بقوله وقبل لا يكون مع اي ما هو متصف بالقبلية والتقدم لا
يكون في تلك الحال متصفا بالمعية فلا يجامع القبلية المعية كما يجامعها جوهر الاب فيكون

القبلية امرا زائدا على ذاته ولا هو باعتبار عدم الابن معه اي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد
اعتبار عدم الابن مع الاب لانه اي الاب يعتبر مع العدم اللاحق بالابن الطارئ عليه بعد
وجوده ولا يعد قبلا للابن عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه وبالجملة فالقبلية والبعدية
مما يختلف به العدم المعتبر معه اي الاب فان العدم المعتبر معه قد يكون موجبا لتقدمه وقبليته وقد يكون
موجبا لتأخره وبعديته كما عرفت فلا يكون القبلية نفس العدم والا كان اعتبار العدم مع الاب
موجبا لتقدمه ابدا ولا يكون البعدية ايضا نفس العدم لمثل ما ذكر وقد يعبر عنه اي عن هذا الذي
ذكرناه من ان العدم يختلف بالقبلية والبعدية بان العدم قبل اي قبل وجود الابن كالعدم بعد
اي بعد وجوده وليس قبل كبعد اي ليس هذا القبل كهذا البعد فلا يكون شيء منهما نفس العدم كما
ان القبلية ليست نفس الاب وحده ولا مأخوذا مع عدم الابن والبعدية ايضا ليست نفس الابن وحده
ولا مأخوذا الاب بل القبلية والبعدية امران زائدان على الامور المذكورة وهما اضافيان لا
يوجدان الا معا وليس ان عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس لذاتيهما والا امتنع
انفكاكهما عنهما وهو باطل فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته وملخصه اي ملخص الوجه الثاني
وتحريره ان ههنا ما يلحقه القبلية والبعدية لذاته عرفا فقال له في العرف انه متقدم ومتأخر كالاب
والابن ونحوهما لا يمكن ان يصير قبله بعدا ولا بعده قبلا لان ما يقتضيه ذات الشيء يستحيل انفكاكه
عنه واما هذه الاشياء التي توصف في المتعارف بالقبلية والبعدية فيمكن فيها ذلك اعني التغير
فيهما بعد وبعد بأنها قبل لانا لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل ذلك اي قبل
الابن ولا بعده بل نسبة جوهره الى القبلية والبعدية على سواء وكذلك الحال في جوهر الابن فانه
من حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل الاب او بعده فهذه الاشياء يلحقها التقدم والتأخر بسبب
ذلك الامر الذي يلحقه القبلية والبعدية لذاته فكان الاب متقدما لكونه في زمان متقدم والابن
متأخرا لكونه في زمان متأخر ولولا ملاحظة ذلك اي لو لم يلاحظ وقوعهما في الامر الذي هو
معروض بالذات للقبلية والبعدية بل اعتبر الذاتان اعني جوهري الاب والابن من حيث
مفهومهما بلا اعتبار امر آخر معهما لم يكن ثم تقدم ولا تأخر فذلك الامر الذي يلحقه التقدم و
التأخر لذاته هو الذي نسميه بالزمان اذ لا نعني بالزمان الا الامر الذي يكون جزء منه لذاته
بعد جزء على معنى ان الجزء الموصوف منه بالقبلية يمتنع ان يتصف بالبعدية والموصوف منه بالبعدية
يمتنع ان يتصف بالقبلية والجواب عن الوجه الثاني ان ذلك الذي ذكرتموه اعني القبلية
والبعدية اعتبار عقلي لا وجود له في الخارج فان عدم الحادث متقدم على وجوده وذلك التقدم الذي

ذكرتموه في الاب والابن فعلى هذا يكون التقدم عارضا للعدم وصفة له وما يعرض للعدم و
للعدم ويكون صفة له لا يكون امرا موجودا متحققا في الخارج بل يكون امرا موهوما اعتباريا فلا يكون
محله موجودا فلا يلزم ان يكون معروض القبلية والبعدية بالذات موجودا خارجيا كما ادعيتموه و
الناس في حقيقة الزمان وفيه اي في الزمان باعتبار تعيين حقيقته مذاهب ثمة
احدها ما قال بعض قدماء الفلاسفة انه اي الزمان جوهر لا عرض مجرد عن المادة لا جسم ولا مقارن
له [illegible] يقبل العدم لذاته فيكون واجبا لذاته وانما قلنا ان الزمان لا يقبل العدم لذاته اذ لو عدم لكان
عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل فيقع عدم الزمان زمان فيكون الزمان موجودا
حال ما فرض معدوما هذا خلف واذا [illegible] من فرض عدمه وجوده كان عدمه ممتنعا لذاته فيكون وجوده
واجبا واذا ثبت ان الزمان واجب الوجود لذاته ثبت انه جوهر قائم بذاته مجرد عن شوائب المادة
وهو المطلوب ثم ان حصلت الحركة فيه وجدت لاجزائها نسبة اليه تسمى زمانا وان لم توجد الحركة
فيه تسمى دهرا وجوابه اي جواب دليل هذا المذهب من وجوه الاول ان هذا الذي استدللتم
به على امتناع عدم الزمان وهو ان العدم عليه بعد وجوده ولا من عدمه ابتداء بل لا يوجد اصلا لانه
لا يصدق ان يقال لو عدم الزمان اصلا [illegible] لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد
القبل حتى يلزم اجتماع وجوده معا انما يلزم هذا الحكم على تقدير وجوده بعد عدمه ايضا فان من
الزمان هو العدم الذي يكون بعد وجوده والعدم الذي يكون قبل وجوده والعدم بعد الوجود
او قبله اخص من العدم المطلق فلا يوجب امتناعه امتناعه لان العدم المطلق له فرد آخر هو
العدم المستمر الذي ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد منه ليس ممتنعا على الزمان فلا
يكون واجب الوجود لذاته الوجه الثاني من وجوه الجواب عن ذلك الدليل هو النقض بان
يقال لو تم ان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وكل بعدية كذلك هي بالزمان
منقوض بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا من لزوم التسلسل في
الازمنة المجتمعة المتطابقة في زمان لا يكون تقدم وجوده على عدمه او تقدم عدمه على وجوده كذلك
اي يكون التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين اجزاء الزمان وفيه نظر
لان المقدم من ان التقدم بين اجزائه تقدم زماني لكنه ليس بزمان زائد على المتقدم والمتأخر
بزمان هو عينها لان المتقدم والمتأخر فيهما ناشئان من ذواتها بخلاف عدم الزمان
فانه لا يقتضي لذاته لا تقدما ولا تأخرا بل لا بد ان يكون معه زمان يعرض له التقدم او التأخر
بحسبه وتحريره ان كل واحد من المتقدم والمتأخر اذا كان لم يجتمع شيء منهما الزمان

زائد علیه واذا لم یکن شی منهما دفعیا احتیج فیهما الی الزمان واذا کان الآخر زمانیا والاول لیس بزمانی
احتیج فی الآخر الی الزمان دون الاول وما نحن بصدده من هذا القبیل الوجه الثالث من وجوه
الجواب ان حکمکم بان عدمه بعد وجوده او قبل وجوده لیس الا بالزمان انما یصح ان لو کان العدم
موصوفا بالتأخر او بالتقدم وانه ای کونه موصوفا لما ذکر ممنوع عندکم فانه امر اعتباری لا موجود علی الحکم
وکذلک التقدم اذ لولاه لم یمکن لکم اثبات الزمان بثبوت التقدم والتأخر وما لا ثبوت له بوجه
ما وانه نفی محض وعدم صرف ای عدم الزمان کیف یعرض له التقدم والتأخر الوجودیان التقدم
الا بحسب الوهم الذهنی الذی لا یطابق الواقع ولا یعتد به اصلا واذا لم یکن العدم معروضا للتقدم
بحسب نفس الامر لم یتم ذلک البیان ومنها ای من المذاهب فی حقیقة الزمان انه الفلک الاعظم
لانه محیط بالکل ای بکل الاجسام المتحرکة المحتاجة الی مقارنة الزمان کما ان الزمان محیط بها ایضا
وهو استدلال بموجبتین من الشکل الثانی فلا ینتج کما علم فی موضعه علی ان الاحاطة المذکورة فی المقدمتین
مختلفة المعنی قطعا فلا یتحد الوسط ایضا ومنها انه حرکة الفلک الاعظم لانها غیر قارة کما ان الزمان
غیر قار ایضا وهو ایضا من جنس ما قبله فانه ایضا استدلال بموجبتین من الشکل الثانی
فلا ینتج کیف والحرکة یوصف بالسرعة والبطؤ حقیقة بخلاف الزمان ورابعها وهو المشهور فیما بین
القوم ما ذهب الیه ارسطو من انه مقدار حرکة الفلک الاعظم واحتج ارسطو علی ذلک بانه ای الزمان
متفاوت بالزیادة والنقصان فیکون کما لما من ان المساواة والمفاوتة من خواصه وقد ثبت
بالبرهان امتناع الجزء الذی لا یتجزی وترکب الجسم منه فلا یکون الزمان مرکبا من آنات متتالیة و
الا ترکب الجسم من الاجزاء التی لا تتجزی فلا یکون الزمان منفصلا لاستلزامه ترکبه من الآنات
المتتالیة التی هی الوحدات بل یکون کما متصلا فهو مقدار ای کمیة متصلة لانه اجزاؤه علی
حدود مفروضة مشترکة ولیس مقدارا لامر قار تجتمع اجزاؤه والا لکان الزمان قارا مثله لان
مقدار القار قار بالضرورة لکن الزمان یستحیل ان یکون قارا والا لکان الحوادث المتعاقبة
مجتمعة معا فهو مقدار لهیئة غیر قارة للجسم المتحرک الذی لا یتصور وجوده متحرکا بدون الزمان
وهی الحرکة ویمتنع انقطاعها ای انقطاع الحرکة التی یکون الزمان مقدارها والا انقطع الزمان
ایضا فیلزم عدمه بعد وجوده وهو ممتنع للدلیل الذی اثبت به المذهب الاول بعینه فیکون الزمان
مقدار الحرکة المستدیرة لان الحرکة المستقیمة منقطعة لا محالة لتناهی الابعاد فلا یجوز ح ذهاب
المستقیمة علی استقامتها لا الی النهایة ووجوب سکون بین کل حرکتین متخالفتین فی الجهة
صادرتین عن متحرک واحد فلا یجوز ایضا استمرار المستقیمة ودوامها بانعطاف المتحرک عن جهتها

اخری وثانیها ان الحرکة المستدیرة هی الحرکة الفلکیة ولا شک انه تقدر به بالزمان کل الحرکات المختلفة
بالسرعة والبطؤ فیقال هذه الحرکة مثلا فی ساعة وتلک فی ساعتین وعلی هذا فیکون الزمان
مقدار الاسرعها لان اسرع الحرکات یکون مقداره ای زمانه اقل فان علة الزمان یقتضی عدم
الحرکة وثالثها الکمی ان تقدر به الحرکات کلها لان الاکبر یجب المقدار یقدر بالاصغر ولا ینعکس
فیقال هذا الثوب کذا رمحا وهذا الرمح کذا ذراعا وهذا الذراع کذا اصبعا فان الاصغر یعد الاکبر
لاشتمال الاکبر علی مثل الاصغر مع زیادة والاکبر لا یعد الاصغر لاستحالة اشتماله علی مثل الاکبر
وقد علمت ان اسرع الحرکات الموجودة هی الحرکة الیومیة التی هی حرکة الفلک الاعظم فالزمان
مقدار الحرکة الیومیة فیتقدر به تلک الحرکة اولا وبالذات وسائر الحرکات ثانیا وبالعرض و
هو المطلوب الاعتراض علیه انه مبنی علی امور کلها ممنوعة الاول کل قابل للتفاوت کم وانما یصح
ان لو ثبت انه قابل للتفاوت لذاته ولم یثبت ذلک فی الزمان الثانی امتناع الجزء الذی
لا یتجزی والا جاز کون الزمان کما منفصلا وما استدل به علی امتناع الجزء مردود کما عرفت
الثالث امتناع عدمه اذ لو جاز عدم الزمان لجاز ان یکون مقدارا لحرکة مستقیمة منقطعة و
الدلیل الذی استدل به علی امتناع عدمه قد عرفت ما فیه من الخلل الرابع ان بین کل حرکتین
سکونا فاذا لم یجب ذلک جاز ان یکون الحرکة المستقیمة مستمرة بلا انقطاع علی طریق
الرجوع والانعطاف ویکون الزمان مقدارها وما تمسک به فی اثبات السکون بینهما سیقف
علی فساده الخامس ان له ای للزمان محلا اما لوجوده او لعرضیته الاول ان ثبت وجوده
ویقال لوجوده وعرضیته فان انتفی وجود محلا موجودا اتوقف علی وجوده وعرضیته معا ولم
یثبتا ای لم یثبت وجود الزمان لان ادلته مدخولة وعلی تقدیر وجوده لم یثبت عرضیته
ایضا فلا یلزم ان یکون له محل فضلا عن ان یکون محله حرکة الفلک الاعظم ولا یخفی علیک
ان منع الوجود مقدم بالطبع علی سائر المنوع المذکورة ثم انه شرع فی المعارضة فقال
ویبطله ای یبطل کون الزمان موجودا مقدارا للحرکة علی ما ذهب الیه ارسطو وجهان الاول
لو وجد الزمان علی انه مقدار الحرکة کما ذکرتم لکان مقدارا للوجود المطلق ای لوجب
ان یکون مقدارا للکل موجود حتی الواجب تبارک وتعالی والتالی باطل اما الملازمة فلانا نعلم
بالضرورة انا نعلم ایضا بالضرورة ان الله موجود الآن مع الحوادث وکان موجودا قبلها
فیما مضی وسیوجد ای سیبقی موجودا بعدها فیما یستقبل ولو جاز انکار ذلک جاز انکار الآخر
ایضا وهو باطل قطعا فوجب الاعتراف بهما معا واذا کانت القبلیة والمعیة والبعدیة المشهورة

بالزمانیة عارضة لغیر عوضها الحرکات فلو کان الزمان موجودا فی نفسه ثابتا للحرکة مقدارا لها
ومنطبقا علیها لوجب ثبوته للدفعی ولسائر الموجودات وکونه مقدارا لها ومنطبقا علیها واما
بطلان اللازم فلانه ای الزمان اما غیر قار فلا ینطبق علی القار ولا یکون مقدارا له او قار
فلا ینطبق علی غیر قار فاستحال ان یکون مقدارا للموجودات بأسرها لانقسامها الی موجودات
قارة وغیر قارة فان قیل نسبة المتغیر الی المتغیر هو الزمان ونسبة المتغیر الی الثابت هو الدهر ونسبة
الثابت الی الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغیرات دون الثابتات قلنا ما ذکرتموه
قعقعة وهی فی الاصل حکایة صوت السلاح وغیره ما تحتها طائل وفائدة ای هذه عبارات
ما لیس لها معنی مندفع بما ذکرناه وفی المثل لا یتقعقع بالشنان هذا وقد یوجه ذلک القول
بان الموجود اذا کان له هویة اتصالیة غیر قارة کالحرکة کان مشتملا علی متقدم ومتأخر لا یجتمعان
فله بهذا الاعتبار مقدار غیر قار هو الزمان فینطبق تلک الهویة علی ذلک المقدار ویکون
جزؤها المتقدم مطابقا للزمان المتقدم وجزؤها المتأخر مطابقا للزمان المتأخر ومثل هذا الموجود
یسمی متغیرا تدریجیا لا یوجد بدون الانطباق علی الزمان والمتغیرات الدفعیة انما یحدث فی آن من
آنات الزمان فهی ایضا لا توجد بدونه واما الامور الثابتة التی لا تغیر فیها اصلا لا تدریجیا
ولا دفعیا فهی وان کانت مع الزمان العارض للمتغیرات الا انها مستغنیة فی حد انفسها عن
الزمان بحیث اذا نظر الی ذواتها امکن ان یکون موجودة بلا زمان فاذا نسب متغیر الی متغیر بالمعیة
او القبلیة فلا بد هناک من زمان فی کلا الجانبین واذا نسب بها ثابت الی متغیر فلا بد من الزمان
فی احد جانبیه دون الآخر واذا نسب ثابت الی ثابت بالمعیة کان الجانبان مستغنیین عن الزمان
وان کانا مقارنین له فهذه معقولة معانیها عبر عنها بعبارات مختلفة تنبیها علی تفاوتها فاذا
تأمل فیها اندفع ما ذهب الیه ابو البرکات من ان الزمان مقدار الوجود حیث قال ان الباقی
لا یتصور بقاؤه الا فی زمان وما لا یکون حصوله فی الزمان ویکون باقیا لا بد ان یکون لبقائه
مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود الوجه الثانی ان الحرکة کما مر تقال بالتشکیک علی الوسط
ای ما بین المبدأ والمنتهی وهو الکون فی الوسط المستمر من المبدأ الی المنتهی ولو کان
الزمان مقداره کان ثابتا مثله فلا یکون مقدار غیر قار کما ذهبتم الیه وتقال ایضا للمتصل من
المبدأ الی المنتهی ولا وجود لها فی الخارج اتفاقا وبالضرورة ایضا کما مر فلو کان الزمان
مقدارها لم یوجد الزمان فی الخارج اصلا فلا یکون مقدارا موجودا فی الخارج قائما بالحرکة
کما هو مذهبکم وقد سبق ما یتعلق بالبعض من هذا الوجه فتذکر وخامسها ای خامس المذاهب

فی حقیقة الزمان مذهب الاشاعرة وهو انه متجدد معلوم یقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه وقد
یتعاکس التقدیر بین المتجددات فیقدر تارة هذا بذاک واخری ذاک بهذا وانما یعکس بحسب
ما هو مقصود ومعلوم للمخاطب فاذا قیل متی جاء زید یقال عند طلوع الشمس ان کان المخاطب
الذی هو السائل کالمخاطب الذی هو السائل مستحضرا لطلوع الشمس ولم یکن مستحضرا لمجیء زید
کما دل علیه سؤاله ثم اذا قال غیره متی طلوع الشمس یقال حین جاء زید لمن کان مستحضرا لمجیء زید و
طلوعها الذی سأل عنه ولذلک ای ولان الزمان متجدد معلوم یقدر به متجدد مبهم اختلف الزمان
بالنسبة الی الاقوام فیقدر کل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده فیقول العربی لا اسکت عن ان
تقرأ ام الکتاب ویقول الجزری لبثت فلانا فلان عندی قدر ما تعدک ویقول الصبی نطبخ نصف
اذا عددت بثمانیة ونصف ثم ثبت اذا عدد ستین فان اول ما یعلم الصبیان هو الحساب
ویقول الترکی قعد فلان عندی قدر ما نطبخ قدر جل ای قدر من النحاس لحما وعلی هذا کل من
الاقوام بحسب ما هو مقدر معلوم عنده یقدر غیره ویرد علیه انه جعل الزمان عبارة عن نفس
ذلک المتجدد لزم ان یکون الزمان امرا موجودا لا موهوما کما هو مذهبهم وایضا اذا کان ذلک
المتجدد فی نفسه وقتا فاذا له مدة وهو واحد بعینه وهو باطل قطعا وان جعل عبارة عن نفس
الاقتران والمعیة فلا شک ان کل متغیر انما یقترن بان فی شیء وان کل معین منهما فی تمام ما
علی الشیء الذی فیه المعیة هو الوقت الذی یجمعهما ویمکن ان کل منهما دالا علیه بل یمکن ان یدل
علیه بغیرهما من الامور الواقعة فیه فلیست المعیة نفس ما تقع الحوادث بل هی عارضة لها متفقة
لا ما تقع فیه وکذلک القبلیة والبعدیة وذلک مما لا شبهة علی متأمل فاصحاب هذا المذهب
جعلوا اعلام الاوقات اوقاتا ولذلک تعاکس التوقیت عندهم واذا اعتبر ما هو وقت
فی الحقیقة امتنع التعکس فی التوقیت الثانی فی المکان اورده عقیب الزمان
للمناسبة ایاه فی تعلقهما بالحرکة وکونه راجعا الی اقسام الکم المتصل علی بعض الاقوال ومن
اولا وجوده ثم اثبات ولا حقیقته فقال وهو موجود ضرورة انه مشار الیه اشارة حسیة بهنا
وهناک ضرورة انه ینتقل منه الجسم وینتقل الیه فانا نشاهد الجسم یکون حاضرا ثم ینتقل ویحضر
جسم آخر حیث هو وضرورة انه مقدر له نصف وثلث فان مکان النصف نصف مکان
الکل وکذا الحال فی الثلث والربع وضرورة انه متفاوت فیه زیادة ونقصان فان
مکان الکبیر یزید علی مکان الصغیر ولا یتصور شیء منها ای من الامور المذکورة للعدم المحض فان
المعدوم فی الخارج لا یقبل الاشارة الحسیة ولا یتصور انتقال الجسم منه والیه ولا یقبل التقدیر

بالنصف والتثليث ولا يتصف بالزيادة والنقصان ومع وجوه اربعة سه بناء على وجود
المكان مع كونه ضروريا كما اشار اليه بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة انه مشار اليه ولم نقل لانه
مشار اليه وسيصرح بذلك عن قريب وسلك عليه اي على وجود المكان بانه لو وجد المكان فاما
متحيز فله مكان اخر لامتناع التحيز الا كذلك وح يتسلسل الامكنة الا غير النهاية او لكل امكان مكان
على ذلك التقدير او حال في المتحيز فاما الجسم اي ذلك المتحيز الذي حل فيه المكان اما الجسم الذي
هو متمكن فيه فيكون المكان ح في الجسم لا الجسم في المكان وهذا باطل قطعا وايضا فيمتنع المكان بانتقال
اي بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال بانتقال المحل فلا تصور انتقال الجسم من المكان واليه وفيه ما فيه
فتأمل واما جسم غيره اي غير الجسم المتمكن في ذلك المكان وهو ايضا باطل لان حصول الجسم المتمكن في
مكانه اما بالمداخلة في الجسم الذي هو محل مكانه وذلك بان يكون حلوله في محله سريانا فيلزم تداخل
الجسمين الباطل بالضرورة واما بالمماسة للجسم الذي حل فيه مكانه وذلك بان يكون حلوله فيه
غير سريان فيكون المكان ح عرضا قائما باطراف الجسم الآخر ولكل جسم مكان بالضرورة فيكون للجسم
الآخر مكان في جسم ثالث مماس للجسم الآخر وهكذا فيلزم التسلسل وعدم تناهي الاجسام وسيبطله في
بعد واما لا متحيز ولا حال فيه بل يكون جوهرا معقولا مجردا فلا اشارة ح اليه اي الى المكان لان
الجواهر المعقولة لا تقبل الاشارة وانه باطل ضرورة لان المكان كما مر مشار اليه هنا وهناك وايضا
فلا يمكن حصول الجسم فيه اي في المكان على ذلك التقدير لان المكان يجب ان يكون مطابقا للمتمكن
فيه ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم واذا بطل هذه الاقسام الثلثة الحاصرة للاحتمالات العقلية
بطل وجود المكان مطلق والجواب ان وجوده ضروري معلوم لكل عاقل وما ذكرتم من الشبهة
القادحة في وجوده تشكيك في البديهي الذي لا شك فيه وانه سفسطة ظاهرة ومغالطة سه لا
يستحق الجواب لان بطلانه معلوم قطعا وان لم يمكن وجه الخلل فيه معينا كما في الشبهة الاجمالية
ويستعمل في جواب الشكوك الواردة على المذاهب في حقيقة المكان حله اي حل ما ذكرتموه فيتعين وجه
فساده كان يقال مثلا نختار انه عرض حال في جسم آخر متعلق باطرافه دون اعماقه وهو السطح
ولا يلزم تسلسل الاجسام ولا تناهيها لجواز انتهائها الى جسم لا مكان له بل له وضع كما سيأتي ثم انه اي المكان
خارج عن المتمكن اي ليس حالا فيه والا انتقل المكان بانتقاله ضرورة امتناع انفكاك الحال الذي
هو المتمكن عن الجزء الذي هو المكان فلا يتصور انتقال الجسم عن مكانه وليس المكان امرا حالا في
في المتمكن والا انتقل بانتقاله ايضا ولم يذكره لانه لم يقل به احد بخلاف الجزء فانه قال بعض قدماء
الحكماء انه اي الامكان هو الهيولى فانه يعني المكان يقبل تعاقب الاجسام الممكنة فيه ولا يمكن

عليك ان حاصله هو ان تقال المكان يقبل تعاقب الاجسام والهيولى ايضا تقبل تعاقب الاجسام اي
الصورة الجسمية فهو هو اي القابل الاول الذي هو المكان بعينه القابل الثاني اعني الهيولى وقد
عرفت بطلانه كون المكان هو الهيولى بما مر من ان المكان ليس جزءا من المتمكن والا انتقل بانتقاله
وعرفت انه ايضا انما لا ينتج الموجبتان في الشكل الثاني وما ذكره من هذا الجدل كما ترى ولو ارد
اصلاحه بان يقال المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكل ما يتعاقب عليه اشياء متعددة فهو الهيولى
كانت الكبرى ظاهرة الكذب وهذا المذهب ينسب الى افلاطون ولعله اطلق لفظ الهيولى عليه اي
على المكان باشتراك اللفظ مع وجود المناسبة بين المكان والهيولى وهو التجدد في توارد الاشياء
عليهما والا فامتناع كون الهيولى التي هي جزء الجسم مكانا له جلالة شأنه على عاقل فضلا عمن كان
مثله في بطلانه وقال بعضهم انه الصورة الجسمية لان المكان هو المحدد اي الحاضر المقدر للشيء
الحاوي له بالذات والصورة كذلك فان صورة الشيء محددة وحاوية له بالذات ومقدرة
اياه وسعى ذلك في الغلط الاول لانه استدلال بالشكل الثاني من موجبتين الا ان يراد عليه والمحدد الحاوي
بالذات لا يتعدد فيتم لان الاستدلال ح يرجع الى ان المكان محدد بالذات وكل محدد
حاو بالذات هو الصورة لكن هذا الحكم المزيد غير مسلم واليه اشار بقوله ويبطل اي هذا الحكم
الذي زيد بان الذاتي من المناسبين قد ينسب كان في الامر واحد فلا يلزم من ذلك صدق
احدهما على الآخر فضلا عن اتحادهما فتكون الكبرى ح ممنوعة الصدق وهذا المذهب ايضا ينسب
الى افلاطون قالوا انما ذهب اليه لان المكان هو الفضاء والبعد المجرد يسميه تارة بالهيولى لما بينهما
من المناسبة واخرى بالصورة لان الجواهر الجسمانية قابلة له بسببه فيها دون الجواهر المجردة فهو
كالجزء الصوري للاجسام ثم ان القولان ان حملا على ذكرنا فقد رجعا الى ما سيأتي من مذهبه
والا فلا اعتداد بهما وانما الاشتباه في ان المكان هو البعد او غيره فرع يتكلم عليه فقال ثم
الجسم منطبق على مكانه المتمكن ليس زائدا عليه ولا هو ليس ناقصا منه بحيث لا يبقى مكانه عنه
والمكان محيط به اي هو بتمامه في المكان ليس شيء منه خارجا عنه ولما ذهب اليه تكلمه بالمماسة
كما ذكرناه وقد عرفت انه يجوز انتقاله عنه ولا يتصور ذلك المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس
للاصاحبه الا بالملاقاة بينهما وتلك الملاقاة اما بالتمام بحيث اذا فرض جزء من المتمكن الا وهو
بازائه جزء من المكان وبالعكس فينطبقان بالكلية ويسمى الملاقاة على هذا الوجه المداخلة
فيكون المكان على هذا التقدير هو البعد الذي ينفذ فيه الجسم وينطبق البعد الحال فيه على ذلك
البعد في اعماقه واقطاره واما لا بالتمام بل بالاطراف اي يكون اطراف الجسم ملاقية لمكانه دون

اعماقه ويسمى الملاقاة على هذا الوجه المماسة فيكون المكان ح هو السطح الباطن للحاوي المماس
للظاهر من المحوي فاذن المكان اما البعد واما السطح الحاوي لا ثالث لهما فاذا بطل احدهما تعين الثاني
والبعد اما موجود او مفروض موهوم فهذه ثلثة احتمالات لا رابع لها وتوضيح ذلك بما لا مزيد
عليه ان يقال لما كان الجسم بكليته في مكانه مالياله لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة
ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط
كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى
الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن
لما مر بل فيما يجوز ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر منه في جميع جهاته والا لم يكن مالياله فهو السطح
الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع
الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي
هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلمين واما ان
يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام
فهو بعد مجرد فلا مزيد للاحتمالات على الثلثة هذا ما عليه اهل العلم التحقيق واما العامة فانهم يطلقون
لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به ح
لو وضعت الدرهم على راس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا مكانه الا المقدار الذي يمنعها من النزول
الاحتمال الاول انه اي المكان السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وهو
الحق وهو مذهب ارسطاطاليس وعليه المتأخرون من الحكماء كابن سينا والفارابي واتباعهما
والا وان لم يكن المكان السطح لكان هو البعد فالثاني انه لا يجوز غيرهما وانه اي كونه بعدا اما البعد
المفروض فلما مر من انه موجود بالوجوه الاربعة الدالة على ذلك واما البعد الموجود فلوجهين
الاول ان ذلك البعد اما ان يقبل لذاته الحركة الاينية اولا يقبلها والقسمان باطلان اما الاول
فلانه لو قبل البعد الحركة الاينية ممن كان له مكان اذ لا معنى للحركة الاينية الا الانتقال من مكان الى
آخر فله اي لذلك البعد الذي هو المكان مكان آخر هو بعد ايضا وينقل الكلام اليه بانه يقبل الحركة
الاينية فله مكان ثالث وهكذا فيكون هناك ابعاد غير متناهية متداخلة بعضها في بعض وانه ممتنع
بالضرورة وكيف لا يكون محالا وجميع تلك الامكنة من حيث هي جميع يمكن انتقاله لانه اذا امكن انتقال
كل واحد منها امكن انتقال الكل من حيث هو كل ايضا الا ترى انه اذا خرج كل واحد عن مكانه فقد
خرج الكل فله اي للجميع مكان فذلك المكان داخل في تلك الامكنة لانه احدها وخارج عنه لانه ظرف

لما سبق لانه ح من المتمكن واما القسم الثاني فلان البعد اذا لم يقبل الحركة لذاته فالجسم ايضا لا
يقبلها لما فيه من البعد فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد الحال فيه فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع
حركة الجسم اللازم وهو عدم قبول الجسم الحركة باطل بالمشاهدة الدالة على قبوله اياها فكذا الملزوم
وهو عدم قبول البعد للحركة بطل الوجه الثاني انه لو كان المكان هو البعد فالجسم بعد حال
فيه اذا حصل الجسم في المكان بعد بعد الجسم في البعد الذي هو المكان فلا يجوز ان يعدم البعد
مع حال كونه حاصلا فيه والا كان المتمكن المعدوم بانعدام لانه حاصلا في مكان معدوم
والآن يعدم ايضا والا كان للمتمكن الموجود في مكان معدوم او بالعكس واذا كان البعد
موجودا معا مع احدهما الآخر فيجتمع في الجسم بعدان متداخلان وانه ممتنع بالضرورة لان كل بعدين
فهما اي زائد اكثر من احدهما وتداخلهما من حيث انها موصوفة بالعظم بديهي الاستحالة
سواء كان ذلك موجبا للاتحاد ورفع التعدد في نفس الامر اولا ولا في الوضع وقبول الاشارة
ولو جاز تداخل البعدين بحيث يصيران متحدين في الاشارة الحسية لجاز تداخل العالم في حيز خردلة
بان ينطبق مقداره على مقدار خردلة ثم يتداخل كلها في واحدة منها وهو باطل بالبداهة وايضا فانه
اي امتناع التداخل حكم يثبت للمتحيز بذاته وهو البعد لانه ممتد بذاته في الجهات فلا بد له من حيز
ومكان يشغله على انفراده دون المادة اذ لا مدخل لها في اقتضاء الحيز وامتناع التداخل
فلا يجوز تداخل البعدين مطلق سواء كانا ماديين او مجردين او مختلفين وقد قدح بعض
الشيخ لفظ وايضا وعلى هذا يكون قوله فانه بيانا للشرطية اي لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل
العالم في حيز خردلة لان امتناع التداخل المعلوم في الاجسام حكم يثبت للمتحيز بالذات اذ
يجب ان يكون كل متحيز بالذات منفردا بحيزه دون الصورة الجسمية لان الجسم الواحد
قد يتخلخل فيشغل مكانا كبيرا ثم يتكاثف فيشغل مكانا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية في الحالين
فليست الصورة الجسمية في ذاتها مقتضية للتحيز وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض سوى
الابعاد للتحيز ظاهر فليس المقتضي للتحيز وامتناع التداخل في الاجسام المادية الا الابعاد فاذا
لم يمنع تداخلها لم يمنع تداخل الاجسام ايضا وايضا فانه اي كون التداخل بين الابعاد
يرفع الابعاد عن الوحدة المحضة ويقدح في الوثوق بها فانه يجوز على تقدير جواز التداخل
كون هذا الذراع المعين المحض ذراعين بل ذراعا كثيرة وكذا يجوز على تقديره ايضا كون شخص
واحد من الانسان شخصين بل اشخاصا متعددة فيرتفع الوثوق عن امثال هذه البديهيات
وانه سفسطة وايضا فانه يلزم على تداخل التقديرين اجتماع المثلين فان ذلك التعدد

خل

متماثلان قد اجتمعا في مادة واحدة وقد ابطلناه فما بقي والجواب عن الوجه الاول
انا نختار ان البعد الذي هو المكان لا يقبل الحركة الاينية قوله فلا يقبلها الجسم ايضا لما فيه
من البعد قلنا هذا الفرع ممنوع فان البعد الذي في الجسم قائم بالمادة حال و البعد الذي هو فيه
اعني المكان فانه مجرد غير حال في المادة وانما يختصان بالحقيقة فلا يلزم من عدم قبول
احدهما الحركة عدم قبول الآخر اياها انما يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة وما قال في ابطال
كون المكان بعدا اما بينه من ان البعد قد اقتضى من حيث هو هو اي لذاته القيام في محل
والحاجة اليه والا لاستغنى في حد ذاته عنه اي عن المحل والقيام به اذ لا واسطة بين الحاجة وعدمها
الذي هو الاستغناء فلا يحل البعد فيه اي في المحل اصلا لانه لا حاجة له في تقوم ذاته لا شئ لا لعلة حلوله فيه لكن البعد قد حل في محل كما في الاجسام فلا يكون من حيث هو هو مستغنيا عن المحل بل
محتاجا اليه لذاته ومقتضيا للقيام به وانه يقتضي ان يكون كل بعد كذلك اي حالا في المحل قائما به
لان مقتضى ذات الشئ لا تتخلف عنه فلا يمكن ح ان يكون بعد ما مستقلا حتى يكون المكان عبارة
عنه وقوله بيان خبر للمبتدأ الذي هو قوله [illegible] حال نحو ان هذا الاستدلال على ابطال كون
المكان بعدا موجودا مجردا مبني كالوجه الاول على تماثل الابعاد المادية والمجردة وقد عرف انه
ثم والجواب عن الوجه الثاني انا لا نلتزم اجتماع البعدين في جسم على تقدير بعد بعدا الذي في البعد
الذي هو المكان بل يقول بعد هو الجسم ملازمة وهو حال في مادته وبعد فيه الجسم بعارضه وليس
حالا في مادته بل هو قائم بنفسه فهناك بعدان مادي ومجرد قد بعداه في الآخر وهذا انما امتناع
ذلك اي امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والبعد المجرد ثم ودعوى الضرورة فيه ممنوعة
للتخالف في الحقيقة كما عرفت من تنافي لازمها اعني جواز المفارقة وامتناعها وان اشتركا في
كونهما بعدا انما الممتنع بالضرورة نفوذ المادي في المادي وتداخلهما ومنه اي ومما ذكرنا من حال
هذين البعدين المتداخلين يعلم انه لا يلزم من جواز تداخلهما جواز كون الذراع الواحد ذراعين
ولا كون شخص واحد شخصين فانه اي الذراع عبارة عن البعد الحال في المادة والتداخل في
الابعاد المادية ثم وان جاز ذلك بين المادي والمجرد وبهذا يعلم ايضا انه لا يلزم تجويز تداخل
العالم في حيز خردلة وان البعد المجرد ليس متحيزا اذ [illegible] حتى يقتضي انفراده بحيز كالمادي بل المجرد
هو الحيز نفسه وانه لا يلزم اجتماع المثلين لان البعدين متخالفان في الحقيقة مع ان احدهما حال في
المادة دون الآخر وبالجملة فالادلة المذكورة على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذي هو المكان
فرع تماثل البعدين المادي والمجرد ولا نقول به بل نقول لان احدهما قائم بغيره والآخر قائم بنفسه

فكيف يتصور تساويهما في تمام الحقيقة وفرع على كون المكان سطحا فانه اللازم من بطلان كونه
بعدا الحقيقة الاول المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير في الهواء فان سطحا واحدا محيطا
بالهواء محيط به او اكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الارض فانه اي مكانه ارض وهواء
[illegible] سطح مركب من سطح الارض الذي تحته وسطح الهواء الذي فوقه الثاني من تلك الفروع
[illegible] تحرك السطوح كلها كالسمك في الماء الجاري فانه اذا كان في وسط الماء الجاري كان
السطح المحيط به سواء فرض واحدا او مركبا من متعدد متحركا بتبعية حركة الماء ولما كانت حركة
السطح الذي هو المكان بالعرض لا بالذات لم يمتنع ان يكون للمكان مكان آخر او يتحرك بعضها
كالحجر الموضوع فيه اي في الماء الجاري فان مكانه مركب من سطح الارض الساكن وسطح الماء المتحرك
او لا يتحرك اصلا فيكون المكان ساكنا وهو الثالث من تلك الفروع انه قد يتحرك الحاوي
والمحوي معا اما متوافقين في الجهة او متخالفين فيها كالطير يطير والريح تهب على الوفاق او
الخلاف او يتحرك الحاوي وحده كالطير يقف والريح تهب او يتحرك المحوي وحده كالطير يطير و
الريح تقف وقد يقال اذا تحرك الطير انحرف الهواء من قدامه والتأم من خلفه اذ لا يجوز الخلاء عند
اصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير فالاولى ان يمثل بكرة يماس محدبها مقعر كرة اخرى
ويقعرها محدب كرة ثالثة ويكون المتوسط متحركة وحدها فيكون مثالا لكل واحد من حركتي الحاوي و
المحوي وحده الاحتمال الثالث انه اي المكان بعد موجود ينفذ فيه الجسم وينطبق بعده عليه و
ليس بعدا مفطورا لانه يخطر على البديهة فانها شاهدة بان الماء مثلا انما حصل فيما بين اطراف الاناء
من الفضاء الذي يرى ان الناس كلهم حاكمون بذلك ولا يحتاجون فيه الى نظر وتامل ثم ان القائلين
بان المكان هو البعد الموجود فرقتان فرقة تجوز خلو هذا البعد عن الاجسام وهم اصحاب الخلاء
وفرقة تمنعه وهو اي كون المكان بعدا موجودا مذهب افلاطون كما هو المشهور اما انه اي البعد
الذي هو المكان موجود فلانه متقدر اي يقبل التقدير بالنصف والثلث والربع وغير ذلك و
متفاوت بالزيادة والنقصان فان ما بين طرفي الطاس اقل مما بين طرفي سور المدينة بالضرورة
ولا شئ من المعدوم متقدر ومتفاوت لا يقال ذلك التقدر والتفاوت امر فرضي فان العقل
يلاحظ وقوع شئ فيما بين طرفي الطاس ويحكم بانه اقل من الواقع فيما بين طرفي السور فرضا وتقدير
كل واحد من الواقعين المفروضين بالتنصيف والتثليث وغيرهما فلا يلزم ح وجود البعد
فيما بين الطرفين لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك
الفرض وكذا الحال في قبول التقدير واما انه اي المكان هو البعد فلانه لو لم يكن البعد كان

هو السطح لما تقرر من انه لا مخرج عنهما وهو اعني كون المكان هو السطح باطل لوجوه الاول ان لكل
جسم مكانا بالضرورة فلو كان المكان هو السطح لوجب ان يكون كل جسم محويا لجسم آخر او باجسام
متعددة وايا ما كان فيتسلسل كل جسم جسم آخر فيلزم عدم تناهي الاجسام وتسلسلها لا الابعاد التي
لزوم لا تناهي الاجسام بل منتهى سطح جسم لا مكان له فان المحدد للجهات المحيط بما سواه من
الاجسام عندنا ليس له مكان بل وضع فقط فان حركته وضعية يقتضي تبدل الاوضاع دون الامكنة
لانا نقول كل جسم فهو متحيز مشار اليه بهنا وهناك ضرورة والحيز هو المكان وكذا المشار اليه
بلفظ هنا وهناك ليس الا المكان فكل جسم في مكان فوجب ان يكون المكان عبارة عن البعد
ليعلم الاجسام كلها دون السطح لا يستلزم ان لا يكون الاجسام متناهية وان لا يكون الجسم المحيط
بما عداه من الاجسام في مكان وانه باطل بالضرورة كما ذكرنا وبالاتفاق ايضا وليس لكم
لما اثبتوا الحيز الطبيعي للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في حيز
فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون في مكان لو حكموا بذلك هناك وبنوا عليها اثبات المكان
الطبيعي وبالجملة نسوا ذلك وانكروه حين الزموا به فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون
لانفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا يقتضي
بدل المكان انما العرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما نصف التي يرزان يجب يا نوفض
لها من كونها فوق الارض او تحتها فلا شك انهما يستبدلان المكان ولهما نقله من مكان الى آخر و
كذلك جميع اجزاء المحدد يستبدل امكنتها بالكلية اي حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك
بالحركة الدورية ليس لها نقله من مكان الى مكان لم يمكن للقمر والشمس وساير الكواكب ولا لمكانها
الذي ركزت هي فيه نقله اصلا لانها لا تستبدل سطحا بسطح والضرورة تبطله لانا نرى انها تارة فوق
الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون متنقلا من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة واذا كان كل جزء
من اجزاء المحدد في مكان ويستبدل بسبب حركة الوضعية مكانا بآخر كان المحدد كله في مكان
مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل ان الحيز عندهم
ما به يمتاز الاجسام في الاشارة الحسية وهو اعم من المكان لشموله الوضع الذي يمتاز به المحدد
عن غيره في الاشارة فهو متحيز وليس في مكان ولا بعد في ان يكون الحالة التي يميزه في الاشارة
الحسية عن غيره طبيعية له وان لم يكن شئ من اوضاعه ونسبه بالقياس الى ما تحته امرا طبيعيا
وايضا لهم ان يخصوا قولهم كل جسم فهو متحيز بالاجسام التي لها مكان فيخرج عنها ما لا مكان له وان
يقولوا ان المشار اليه بهنا وهناك قد يكون الحالة المميزة في الاشارة الحسية وح يندفع

المناقضة ايضا واما حدوث اجزاء المتحرك بالاستدارة فنقول ان كانت تلك الاجزاء مفروضة
فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنضدة في اجرام الافلاك
المركوزة فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور التي فيها
الحركة الوضعية التي هي للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما يعلم بالضرورة الثاني
من الوجوه الدالة على بطلان ان المكان هو السطح انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن
حين هو ساكن وسكون المتحرك حين هو متحرك واللازم بديهي البطلان واما بيان الملازمة فهو
ان الطير الواقف في الهواء اي الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح
[illegible] الحركة الاينية الا استبدال المكان بمكان آخر ولا شك انه اي الطير في تلك
الحالة [illegible] الحركة مستبدل للسطوح المحيطة به المتواردة عليه فيكون متحركا حركة اينية باستبدال
الامكنة وان الحجر متحرك لما عرفت ويلزم من كون المكان هو السطح سكونه في حال حركته لانه غير
مستبدل للسطح الذي هو مكانه فيه من فلكه وكذا الحال فيما نقل من بلد الى بلد في صندوق وقد كان
عنه اي عن الوجه الثاني بمنع الملازمة اي لا نسلم انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن
وسكون المتحرك وما ذكر سابقا غير تام فان الحركة الاينية ليست استبدال الامكنة كما ذكر بل
هي تغير النسبة لا الامور الثابتة سواء تغيرت هناك النسبة الى الامور المتغيرة او لم تتغير كما في حجر
تحركا معا ولا تغير النسبة بينهما وهو اعني تغير النسبة الى الامور الثابتة غير حاصل في الطير الواقف فلا
يكون متحركا مع توارد السطوح عليه بل يكون ساكنا حاصل في الحجر وفيما نقل في الصندوق فيكونان متحركين
مع عدم تبدل السطوح عليهما والجواب عن هذا الجواب ان تغير النسبة الى الامور الثابتة معلل
بالحركة اذ يقال تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات واذا كان ذلك التغير معللا بالحركة
فعدمه لعدمها اي يكون عدم التغير وهو بقاء النسبة معللا لعدم الحركة وهو السكون واذا كان
كذلك وجود التغير معللا لوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة واليه اشار بقوله لانه حقيقتها
اي التغير معلل بالحركة لانه حقيقة الحركة فيسقط بالنسبة وتعين كون الحركة استبدال الامكنة وصحت
الملازمة المذكورة وقد يقال ان يكون الحركة عبارة عن تغير النسبة مستلزم للملازمة فلا يكون
ابطالا لها اذا [illegible] مساواته للمنع والحق في الجواب عن الوجه الثاني ان الحركة الموجودة بعدمهم
في الخارج حالة مستمرة للمتحرك من اول المسافة الى آخرها اي ثابتة في كل من حدودها الواقعة
فيما بين المبدأ والمنتهى ومن المعلوم ان هذه الحالة ليست نفس استبدال الامكنة بل هي التي يلزم
والتوسط [illegible] استبدال المكان من لوازمها اي من لوازم الحالة التي هي الحركة لا عينها

فلا يتم الدليل اذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم في افق الواقف وجود الملزوم وهي الحركة لجواز ان
يكون اللازم اعم فان استبدال الامكنة اذا كان بالنسبة الى المتمكن فيها كان حركة واذا كان بانتفاء
من غيره كما في الطير الواقف في اوج الهابة لم يكن حركة واما الكهم فلا يجري فيه هذا الجواب لان
انتفاء اللازم الذي هو الاستبدال يستلزم انتفاء الملزوم الذي هو الحركة ولو اكتفى بان استبدال
المكان متعاقب لحركة امكن اجراؤه فيه اذ ليس يلزم من وجود احد المتغايرين وجود الاخر لا يقال انه
هذا لا ان ايجب منها لزوم وقد سبق منا ان المعلوم بالضرورة من حال الجسم تبدل اوضاعه وجعل
الحركة فلك حركة وضعية لا كونه متحركا اينيا استحالة من مكان لمكان اخر الى اخر
تلك الوجوه انه لو كان المكان السطح لزم ان لا يكون المكان مساويا للمتمكن واللازم باطل
لان المتمكن منطبق على المكان مالئ له فيجب ان يكونا متساويين بيانه اي بيان اللزوم انا اذا
اخذنا جسما كشمعة مثلا فجعلناه مدورا كان مكانه مثلا ذراعا في ذراع فاذا جعلناه صفحة
حدا طولها عشرة اذرع وعرضها كذلك اي عشرة اذرع ايضا كان مكانه في هذه الحالة اضعاف
ذلك المكان الذي كان له في حالة التدوير فقد ازداد المكان والمتمكن بحاله لم يزد وقد
يمنع بقاء المتمكن على حاله لانه قد اختلف مقداره بالفعل وان كانت المساحة واحدة واعترض
الماء المملوءة اذا صب منه بعضه كان ذلك الفوق مماسا لما تحت سطح الداخل كما كان مماسا
كذلك من الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اي السطح الباطن من الزق بحاله
وقد يمنع بقاء المكان على حاله لانه اذا صب منه بعض الماء فقد انتقص من جرم الاستدارة واتصل
اذا احرقنا فيه جزء شمعة فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي هو هذا
اشد استحالة من المذكور قبله وقد يجاب بانه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه
قالوا واذا قلنا ان المكان هو البعد لم يلزم شيء من هذه المحذورات اللهم الا ان الموجود في
نفس الاصل وكثرت النسخ بكذا الجسم اذا احرقنا فقد حصل هذا وجها رابعا من الوجوه الدالة على
استحالة كون المكان هو السطح والصواب انه من تتمة الوجه الثالث كما قررناه ومما يؤيد هذا المذهب
وهو كون المكان هو البعد انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر المتمكن في الهواء لملاء
الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذي
لم يبطل دون السطح الذي بطل وكذا يؤيده ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه وقد صرح
ابن سينا في ابانة الحجة بانه اي مقصد المتحرك بالحصول فيه موجود حال الحركة لتصوره كونه مقصدا
بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده الثقل المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق مركزه على مركز

الارض كالحجر مثلا موجود حال ما نوعى الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط
بعد النقل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه ويلتصق بمحيط
المحدد الذي ينتهي اليه حركات العناصر اعني مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون
موجودا حال ما نوعى هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا يحيط بهذا
الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل
والخفيف وايضا من المعلوم ان المتمكن مالئ لمكانه منطبق عليه ولا يتصور ذلك بالكلية
حاله الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن ايضا في جزء المكان والسطح ليس
كذلك فلو كان المكان هو السطح لم يكن الاجزاء الجسم المتمكن في مكانه اصلا وايضا فيكون
الجسم في مكان بحجمه ولا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه و
قد يقال فيه بان معنى كونه مالئا انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاقي الجرم من مكانه الهواء
وربما ادعى في كون المكان هو البعد الضرورة فانا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء و
عدم دخول الهواء او شيء اخر فيه كان بين اطرافه بعد موجود قطعا لكونه متعددا او محاطا
باطرافه ولا شيء من المعدوم كذلك فكذا يكون ذلك البعد موجودا بين اطرافه عندما كان
فيه ماء وهواء لانا نعلم بالضرورة ان دخول شيء منهما في الاناء لا يرفع ذلك البعد من
البين بل ينطبق بعده عليه وقد اجاب عنه الامام الرازي بانه لا شك في انه يلزم مما توهموه
وجود البعد الا ان هذا المفروض الذي هو الخلاء ممتنع عندنا واللازم عن المحال جاز ان يكون
محالا وايضا فان مقعر ومحدب نسبة سطحي الجسم المحيط والجسم المحاط شيء واحد لان المحيط
مماس بمقعره لمحدبه والمحاط مماس بمحدبه لمقعره فكل واحد من المحيط والمحاط مماس للاخر بسطحه
بتمامه فلو كان المحيط بمقعره مكانا لذلك الجسم المتوسط لكان المحاط بمحدبه مكانا له ايضا
لان نسبتهما اليه على السواء فيلزم ان يكون له اي للجسم المتوسط مكانان احدهما مقعر محيط و
الاخر محدب محاط والتسمية لا كلام اي لا نعول على ان يسمى كل واحد منهما مكانا اذ يكون
ان يسمى احدهما في العرف مكانه دون الاخر انما الكلام في الحقيقة وانه لا فرق بين سطحي
المحيط والمحاط في الحقيقة المكانية فلو كان احدهما مكانا للجسم المتوسط واخلائه بحيث لم تخرج
عنه شيء منه ولم يبق في منه حالا عنه فلذلك كان مكانا له بخلاف محدب المحاط فانه ليس
كذلك فكيف يكون نسبتهما على سواء الاحتمال الثالث في المكان انه البعد المفروض
وهو الخلاء وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس ايضا بينهما ما يماسهما فيكون

فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الان خال عن الشاغل
وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء القائلون بان المكان هو السطح واما القائلون بانه البعد الموجود فهم
ايضا يمنعون الخلاء بالمعنى المذكور اي البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم
يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه وهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في جواز
المكان الخالي عن الشاغل وخالفوهم في ان ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء كلهم متفقون على
امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض كما مر في الفقرة فان ما بين الجسمين اللذين لا يتماسان قابل للمقدار
التنصيف وغيره ومتصف بالمساواة مثلا لما بين جسمين اخرين لا يتماسان بكونه ولا شيء
من المعدوم كذلك فما بين الجسمين المذكورين امر موجود اما جسم كما هو رأي الحكماء او بعد مجرد كما هو
رأي الباقين وهذا الخلاف انما هو في الخلاء داخل العالم بناء على كونه متعذرا احلها وان تعذر فعل
بعض وجوده في الخارج اولا واما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه اذ لا تعدد هناك بحسب نفس
الامر فالنزاع في ما وراء العالم انما هو في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم محض ونفي صرف يسميه الوهم
ولا وجود له عند نفسه ولا عند غيره بعدا وهو الذي لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعدا ولا خلاء ايضا وعند
المتكلمين هو بعد موهوم كالمفروض في ما بين الاجسام على رأيهم فهم في اثبات جواز الخلاء بمعنى المكان
الخالي عن الشاغل وجهان الاول انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء والا لزم اما عدم اتصال الاجزاء او وجود
الزوايا لا الى نهاية بيان ذلك ان الصفحة الملساء هي ما يكون اجزاؤها المفروضة متساوية في الوضع
ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة وتسمى مسام او غير نافذة وتسمى
زوايا فاذا فرضنا صفحة مساوية وضع اجزائها فان كانت ملساء فذاك والا فهو اما
لعدم الاتصال بين الاجزاء في الحقيقة وهو باطل فان صفحة جسم وان جاز ان يكون فيها مسام نافذة الا انه
لا بد ان يكون بين كل منفذين او بين منفذين فقط من منافذها سطح متصل هو كاف لما نحن بصدده
والا كانت الصفحة عبارة عن اجزاء متفرقة متفاصلة في الحقيقة وانه باطل بالبديهة واما لوجود الزوايا
من اجزائها فنصفح فيها اجزاء اخرى اعني اخرى فان احدثت الزوايا ما حصل اللطف والا صارت اصغر مما كانت
فنصفح فيها اخرى فاما ان ينتهي او يذهب الزوايا في الانقسام بالفعل الى غير النهاية والاول يبطل
بعض الاول وصارت الصفحة ملساء قال الامام الرازي في الاربعين عدم الاستواء في
السطح اما بسبب اختلاف اجزائه في الارتفاع والانخفاض او بسبب حصول المسام فيه اما الاول
فلا بد ان يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض لا على الاستقامة بل على الزوايا ولا بد من
الانتهاء الى سطوح صغار مستوية والا لذهبت الزوايا الى غير النهاية وهو محال واما حصول المسام في

اجزاء السطح فانه وان جاز الا يجاوز ان يحصل بين كل منفذين سطح متصل فالازم كون السطح
مركبا من خطوط منعرجة وذلك يوجب الوصول لسطوح مستوية ولا يمتنع مماستها لمثلها والا لزم كون تماس
الا الاجزاء لا تتجزى يعني اذا طبقنا صفحة ملساء على مثلها وجب ان يماسا بتمامهما والا لاجزاء لا يجري
ان يماس شيء منقسم في جسمين من احدهما نقطة من الاخرى والا لم يكن التماس الا بين منهما الا
لاجزاء لا تتجزى اصلا وانتم لا تقولون به اي تماس الاجزاء التي لا تتجزى لاستحالتها عندكم واذا
ثبت جواز التماس بينهما اما بالتمام او بالبعض الذي هو ايضا صفحة ملساء فنقول ولا يمتنع رفع
احديهما عن الاخرى دفعة بان يرفع جميع جوانبها معا اذ لو ارتفع بعض احديهما دون البعض لزم
الانفكاك بين اجزاء الصفحة العليا فانه اذا ارتفع بعض اجزائها على السفلى ولم يرتفع عنها الجزء
المتصل بذلك المرتفع انفك احدهما عن الاخر بالضرورة على قياس ما ذكره في الحجر سلك
الرحى وهكذا نقول في سائر الاجزاء فيجب ارتفاعها بأسرها معا بلا تكلف بل دفعة واحدة و
ايضا فاي جزء من اجزاء الصفحة العليا ارتفع عن السفلى دفعة واحدة لو لم يكن صفحة منقسمة جسمين
كان ذلك الجزء المرتفع جزءا لا يتجزى اتى في حكمه وهو ممتنع عندكم فقد ثبت امكان ارتفاعها دفعة
واحدة فاذا فرضنا ارتفاعها عنها كذلك وقع الخلاء فيما بين الصفحتين ضرورة انه لم يكن فيما بينهما
جسم اخر والا لزم تداخل الاجسام وان الهواء او جسما غيره انما ينتقل اليه من الاطراف ويمر
بالاجزاء بالتدريج ويصل بالاخرة الى الوسط فعند كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا عن الشاغل
وهو المطلوب وهذا الوجه الثاني مبني على ما هو مسلم عند الخصم لا برهان مركب مما هو حق بحسب نفس
الامر فان عند المتكلمين لا يجب انتقال الهواء اليه اي الى الوسط من الاطراف بل قد يخلقه الله تعالى
فيه دفعة فلا يلزم خلوه عن الشاغل اصلا وايضا يجوز عندهم ان يكون الصفحة اجزاء لا تتجزى بينها مسام
صغيرة مملوءة بالهواء فيصعد الى الوسط ذلك الهواء ويشغله بل لا يكون هناك شيء هو
منطبق على مثله حتى يلزم خلوه بل المنطبق اجزاء لا تتجزى متفاصلة على مثلها فاذا ارتفع واحد منها
عن نظيره انتشر الهواء المجاور له في المسام الضيقة جدا وانت تعلم انه اذا كان المقصود
بهذا الوجه الزام الحكماء فلا حاجة الى ذلك التكلف في اثبات الصفحة الملساء فانهم معترفون
بكونها امرا موجودا ايضا ولا يتم هذا الالزام عليهم لانهم يجوزون الارتفاع دفعة اي في ان و
الحكم منعوه بل حكم باستحالته فان الارتفاع حركة وكل حركة عندهم في زمان اذ لا بد ان يكون
الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها متقدم على قطع جميعها فلا يتصور وقوع الحركة في ان بل في زمان
واذ الزمان منقسم لا الى غير النهاية اي لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده فمتى زمان

ارتفع عما لتلك الهواء من طرفيه الى الوسط فلا يلزم خلوه لا يقال اذا رفعنا الصفحة حصل الملاسة
التي في اثنه عندهم ويلزم الخلو لان الحركة في زمانه فيصح الالزام لانا نقول الملاسة وان كانت
انيه كالمماسة الا انيا لا يحصل الا بعد الحركة اي المماسة حصلت في آن بعد الحركة وابتداء
الحركة الموجبة للا مماسة ان توجد فيه المماسة الا في ان آخر ولا بد ان يكون في الآنين زمان
في ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام الثاني من الوجهين الدالين
على جواز الخلاء انه لولا وجود الخلاء فيما بين الاجسام لصادفت اجسام العالم باسرها وحركت
بحركة بعوضة مثلا وان كانت تلك قليلة جدا واللازم باطل بالضرورة بيان الشرطية ان الجسم المتحرك
كالبقة ينتقل من مكانه بحركته الى مكان آخر والفرض انه اي ذلك المكان الآخر مملوء بجسم
آخر اذ المفروض ان الاخلاء فيما بين الاجسام وهو اي ذلك الجسم الآخر ينتقل من مكانه
اليه اذ لا تداخل ضرورة ولا ينتقل الجسم الآخر الى مكان الجسم الاول لان انتقاله اليه مشروط
بانتقال الاول عنه لئلا يلزم تداخلهما وانتقاله عنه اي انتقال الاول عن مكانه مشروط بانتقال
هذا الجسم الآخر عن مكانه اليه اي الى مكان الاول ليخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الاول
اليه فيدور لان كل واحد من الانتقالين مشروط بالآخر وموقوف عليه فهو اي الجسم الآخر
اذا ينتقل الى مكان جسم ثالث مغاير للاولين والكلام فيه اي في هذا الجسم الثالث كما في
الاول الثاني بعينه اذ لا بد ان ينتقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثاني
اليه ولا يجوز ان ينتقل الثالث الى مكان الثاني ولا الى مكان الاول لا يستلزامه الدور
كما عرفت بل الى مكان جسم رابع فينتقل الكلام اليه ويتسلسل فتتحرك اجسام العالم كلها وهذا الوجه
الثاني ايضا كالوجه الاول الزامي مبني على قواعد الحكماء فان عند المتكلم على تقدير
كون العالم مملوا قد ينعدم الله الجسم الذي قدامه اي قدام الجسم المتحرك حال انتقاله بحركته الى
مكانه فلا يتحرك وتخلق جسما آخر في مكانه اي مكان المتحرك ليملأ مكانه فلا يلزم الخلاء
ولا تصادم الاجسام ولا يتم هذا الالزام على الحكماء الا بابطال التخلخل والتكاثف والا جاز
ان يتخلخل ما خلفه اي يزيد مقدار ما خلف المتحرك من الاجسام فيملأ مكانه بعدما
من غير ان ينتقل ما خلفه عن مكانه ويتكاثف ما قدامه اي ينتقص مقدار ما قدامه من الاجسام
فيخلو له مكانا من غير ان ينتقل عن مكانه وبهذا القدر يندفع الالزام الا انه اذ في البيان
فعال في الا غاية يطيع ماطعه او ما قدامه لذلك التخلخل والتكاثف بحسب قوة الحركة وضعفها
والصورة ان المتحرك في الهواء يدفع الهواء الذي قدامه ويدفع ذلك الهواء هواء آخر

وهكذا الكلف هذا الدفع يتفاوت بالضعف لان ينتهي الى هواء لا ينفعل بالدفع لضعف
الدافع فهو الدافع المتوسط بين ما دفعه وبين ما لم يندفع به فيضطر الى قبول حجم اصغر مما كان وكذا
ما خلف هذا المتحرك من الهواء يحدث ما يتحرك منه ويحدث بسبب هذا المحدث مما يليه وهكذا
ويضعف الانجذاب حتى ينتهي الى ما لا يحدث فيضطر المتوسط الى قبول حجم اكبر وذلك
ان الدفع والانجذاب المذكورين متفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها فاذا كانت الحركة
قوية امتدا في مسافة كثيرة وان كان ضعيفة كانا في مسافة قليلة فان قيل التخلخل والتكاثف
في الاجسام انما يكونان لكثرة الخلاء ودخله فيما بين اجزاء الجسم فيكون مقداره مع كثرة الخلاء فيما بينها
كثيرا ومع قلته صغيرا فهما يستلزمان وقوع الخلاء الذي هو المطلوب قلنا لا نسلم كونهما لما ذكرتم بل انما
لان الهيولى امر قابل للمقدار الصغير والكبير اذ لا مقدار لها في حد نفسها ونسبتها الى الكل من
الصغيرة والكبيرة على سواء فيحل مقدار فليس مقدار آخر اصغر او اكبر وسيأتي ذلك فيما بعد
ويمكن ايضا الجواب عن هذا الالزام بمنع بطلان الدور المذكور فيه فانه دور معية لا دور
توقف وتقدم فان انتقال الجسم عن المكان وانتقال الآخر اليه يقع كلاهما معا بحسب
الزمان كاجزاء الحلقة التي تدور على نفسها وليس يلزم من ذلك ان يكون كل منهما علة
للآخر حتى يلزم دور التقدم لم يجوز ان لا يكون شيء منهما علة لصاحبه فلا يكون هناك
تقدم اصلا او يكون احد فقط علة للآخر فيكون كحركتي الاصبع والخاتم في ان التقدم
من احد الجانبين وبالجملة فان اراد المستدل الملازم بالتوقف امتناع الانفكاك
فقد يتعاكس التوقف بهذا المعنى فيكون من الجانبين وليس فيه كلام فيجوز ان يكون
كل من انتقال الجسم عن مكانه وانتقال الآخر اليه موقوفا على الآخر اي ممتنع الانفكاك عنه
وان اراد بالتوقف امتناع الانفكاك مع التقدم فمعناه هنا اي التوقف
بهذا المعنى ثابت من الانتقالين بل لا توقف منهما اصلا او التوقف من جانب
واحد فقط كما نبهنا عليه وقد اجيب عن هذا الالزام ايضا بانه لو صح لامتنع حركة
السمكة في البحر اذ لا يعقل ثبوت خلاء في الماء لانه سيال بالطبع يسيل الى المواضع
الخالية واذا لا خلاء هناك فاذا تحرك سمكة في قعر البحر لزم تموجه بكليته لما ذكرتم لكنه
فان التزمتم هذا التزمنا تدافع اجسام العالم وتصادمها بحركة بقة واحدة وهو مردود
اذ يجوز عندنا ان يمنع الفاعل المختار سيلان الماء الى الامكنة الخالية واعلم ان ما ذكر
من المتكلمون من الوجهين على تقدير صحتهما انما يدل على ثبوت المكان الخالي واما كونه

بعد امر موهوما كما هو مذهبهم فيحتاج الى ابطال البعد المجرد الموجود الذي يحكم بامتناع
المكان الخالي عن الشاغل سواء كان بعدا مفروضا او موجودا لوجوه ثلاثة الاول لو وجد
الخلاء وفرض حركة ما اراديه او قسريه او طبيعية في مسافة خالية فهي في زمان لان كل حركة
انما هي على مسافة منقسمة فيقطع بعضها متقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في آن وليفرض زمان
ولكن ذلك الزمان ساعة ولتفرض حركة اخرى مثلها اي مساوية للاولى في القوة المحركة
والجسم المتحرك ومقدار المسافة في ملاء غليظ القوام كالماء فتكون هذه الحركة الثانية في زمان
اكثر من زمان الحركة الاولى ضرورة وجود المعاوق الذي يقتضي بطوء الحركة المستلزم لطول
الزمان ولتكن الحركة الثانية في عشر ساعات مثلا ولتفرض حركة ثالثة مثلها اي مثل الاولى
ايضا في القوة المحركة والمتحرك ومقدار المسافة في ملاء آخر رقيق كالهواء قوامه عشر
قوام الملاء الاول فيكون هذه الحركة المعاوق فكلما كان المعاوق اكثر كانت الحركة
ابطأ والزمان اطول وكلما كان اقل كانت الحركة اسرع والزمان اقصر وهو اي المعاوق
القوام يعني قوام الجسم المالي للمسافة الذي تحركه المتحرك فان كان المعاوق عشرا من معاوق
آخر كالملاء الثاني بالقياس الى الملاء الاول كان الزمان الواقع بازاء المعاوق
الاول عشرا ايضا من زمان المعاوق الاكثر كما في مثالنا هذا واذا ثبت هذه المقدمات
لزم ان يكون الحركة في الخلاء مع انه لا معاوق عن الحركة في هذه المسافة والحركة في الملاء الرقيق
وهو معاوق عن الحركة فيه لاحتياج المتحرك الى خرقه ودفعه كلاهما في ساعة كما ذكرناه فيكون
وجود المعاوق وعدمه سواء حيث لم يتفاوت بهما حال الحركة في السرعة والبطوء والا
اختلف الزمان ايضا وهو ينتفي لان البديهة تشهد بان الحركة مع المعاوق وان كانت قليلة
تكون ابطأ واكثر زمانا من الحركة التي لا معاوق معها اصلا والجواب عن هذا كما ذكره ابو
البركات انه مبني على مقدمة واحدة وهي ان تفاوت زمان الحركتين الاخريين انما
هو بحسب تفاوت المعاوقين حتى يجب انه لما كان المعاوق عشرا كان الزمان ايضا عشرا
كان الزمان ايضا عشرا وذلك اي كون تفاوت الزمانين كتفاوت المعاوقين
انما يصح لو لم يكن للحركة لذاتها من حيث هي هي يقتضي زمانا واقعا بازائها لكنها تقتضيه لان
الحركة من حيث هي لا يتحقق الا على مسافة منقسمة يكون قطع بعضها الاول مقدما على قطع النصف
الآخر فلا يتصور وجود الحركة من حيث هي الا في زمان فذلك الزمان الذي تقتضيه
ماهيتها يكون محفوظا في جميع الحركات وما زاد عليه يكون بحسب المعاوق فيتم لانه

تلك المقدمة التي هي عمدة الدليل واليه اشار بقوله والا اي وان لم يكن للحركة مقتضية لذاتها
زمانا بل كان مقتضيا له كان الزائد على ذلك المقدار الذي تقتضيه ماهية الحركة من الزمان
هو الواقع بازاء المعاوق لا جميع الزمان فيكون تفاوت ذلك القدر الزائد بحسب
تفاوت المعاوق وهو في المثال المذكور لاصل الحركة اي لا زمان اصلها وانه لا يتفاوت
بتفاوت المعاوق بل هو محفوظ في الحركات كلها لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف
ولا يتخلف في المثال المفروض وهو الحركة في الملاء الغليظ تكون ساعة لاصل الحركة
لا تعلق لها بالمعاوق اصلا كما في الحركة الواقعة في الخلاء فان ساعتها بازاء الحركة
دون المعاوق وتسع ساعات بازاء المعاوق الذي هو الملاء الغليظ فهذه التسع
متفاوت بحسب تفاوت المعاوق ويكون حصة القوام الرقيق من هذه التسع عشرا
منها وهو عشر تسع ساعات وهي اي عشر تسع ساعات تسعة اعشار ساعة واحدة
مضاف تسعة الاعشار الى ما تقتضيه الحركة لذاتها وهي ساعة فيكون حركة في الملاء
الرقيق في ساعة وتسعة اعشار فلا يلزم المساواة بين وجود المعاوق وعدمه ومن
ومن المتأخرين من اشتغل ببيان ان الحركة لا تقتضي زمانا لذاتها والا لكانت الحركة الواقعة
في ذلك الزمان اسرع الحركات اذ لا يمكن وقوع حركة في اقل من ذلك الزمان ولا يتصور كون
تلك الحركة ولا كون حركة ما من الحركات اسرع الحركات لانها واقعة في زمان والزمان
منقسم الى غير النهاية فيكون له اي لذلك الزمان الذي وقعت فيه تلك الحركة نصف ولو
فرض وقوعها فيه اي في ذلك النصف كان الحركة الواقعة في النصف اسرع فيها اي من
الواقعة في الكل بالضرورة اذا اتحدتا في المسافة فلا يكون تلك الحركة اسرع الحركات فظهر ان
ماهية الحركة لا تقتضي مقدارا من الزمان بل الزمان كله بازاء المعاوق متفاوت بتفاوته
وتم الخلف وهذا الجواب الذي هو ملخص ما ذكره الفاضل الطوسي انما يتم لو بين ان وقوع
الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا انه تقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر
واما لو بيان امكان وقوعها فيه الا بحسب التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك
الجزء وما يجب نفس الامر فكلا لجواز ان يكون الزمان الذي تقتضيه الحركة مما لا يقبل القسمة
بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم
متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وانما ينقسم بالوهم الى اجزاء يتوارد منها انصافا لا تقف عند حد
وكذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة والزمان ولا ينقسم الا الى اجزاء هي حركات

كان الممسافة لا ينقسم الا الى اجزاء منقسمة كل واحد منها مسافة وبهذه احكام لازمة من نفي الجزء الذي لا يتجزى فان سلمه لزمك الاعتراف بان زمان الحركة وقعت من الحركات اذا اجزاء على اي وجه اريد كان كل جزء منه زمانا وكان طرفا لجزء من اجزاء تلك الحركة وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة فظهر من ذلك ان ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان تقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا تقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان ولا من المسافة بل تقتضي مطلق الزمان والمسافة الموجودة في كل جزء من اجزائها فلا حاجة بنا الى دعوى ان اقتضاء الحركة لذاتها زمانا يستلزم اسرع الحركات حتى نحتاج في ابطال اللازم الى بيان وقوع الحركة في نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان لم يسلم نفي الجزء كان هو الجواب في الحقيقة واتضاح الكلام من المعترض انما هو في تلك الحركة المخصوصة لا في مطلق الحركة اي ليس اعتراضه بان ماهية الحركة من حيث هي يقتضي زمانا حتى يدفع بانه يبطل الاستلزام بوجود اسرع الحركات اولان ماهية الحركة موجودة في ضمن اي جزء من الحركة توجد في اي جزء كان من اجزاء الزمان على ما قررناه بان الحركة المخصوصة التي توجد في مسافة مخصوصة تقتضي ذلك اذ يعتبر القوة المحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة يقتضي قدرا من الزمان لان بديهة العقل تحكم بذلك مع قطع النظر عن معاوقة المخروق ثم ان الزمان لزائد بسبب المعاوقة فيكون بعض ذلك الزمان بازاء المعاوق وبعضه منه بازاء الحركة لاجل الامور المذكورة وهو زمان الخلاء فيكون ما بازاء المعاوق متفاوت على حسب تفاوته وما يكون بازاء تلك الامور متفاوت بحسب تفاوتها لا بحسب تفاوت المعاوق ولما فرض تساوي تلك الامور في الحركات المفروضة فما يمكن ان يقتضي تفاوت زمانها فيها بل تفاوت زمانها فيها بل بتفاوت ما كان بازاء المعاوق فقط فلا يلزم محذور كما حققته وقد اجيب عن الوجه الاول ايضا بانه مبني على امكان قوام تكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء المفروض او لا كنسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وهو ممنوع لجواز ان ينتهي قوام الملاء الى قوام لا يمكن ما هو ارق منه ولا يكون هو مما تتأتى فيه تلك النسبة وبان المعاوق قد يكون من الضعف بحيث يتساوى وجوده وعدمه بالقياس الى القوة المحركة فلا يختلف الحركة بسببه من وجوه امتناع الخلاء الجسم لو حصل في الخلاء سواء كان بعدا موهوما او موجودا كان اختصاصه بحيز دون آخر ترجيحا بلا مرجح لتشابه اجزائه فان البعد المفروض لا تصور فيه اختلاف وكذا الحال في البعد المجرد اذ اختلاف الامثال انما يكون

بالمادة

بالمادة فاذا فرض حصول جسم في حيز فان كان منجذبا عنه لزم تركه الحيز وطلبه للآخر مع تساويهما وذلك ايضا نوع اختصاص له بالحيز الآخر وترجيح بلا مرجح واجيب اما لا نم الا اختصاص له بحيز دون حيز فانه مال للاجسام كلها اذا الخلاء الذي هو المكان انما هو بمقدار العالم فيمتنع فلا اختصاص له بحيز دون آخر فلا ترجيح فان قيل البحث كلامنا في مجموع العالم وحيزه حتى يجاب بما ذكرتموه بل الكلام في الاجزاء من اجزاء العالم وما يحصل فيه ذلك الجزء من الامكنة الخلائية قلنا نعم الاختصاص الحاصل للاجزاء الى الاحياز المعينة انما يكون بسبب طبائع الاجسام وشوقها فان الارض لثقلها مثلا يقتضي الحصول في الوسط الذي هو البعد الاجزاء عن الفلك وانت تعلم ان النزاع بيننا في الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل لا في ان البعد المفروض او الموجود لا يصلح كون مكانا واذا كان العالم مالئا للاجزاء كلها فلا خلاء بهذا المعنى وانما ملاء العالم فان البعد المفروض لا يمكن ان يوصف بما وانه اياه حتى يمتلئ به وقد استدل بعضهم بهذا الوجه على امتناع ان يكون المكان بعدا مجردا لاستلزامه ان لا يسكن في حيز ويتحرك عنه الصادق عنه واجيب بما ذكره من كون ذلك البعد مساويا للعالم وكون اختصاص اجزائه باحيازها لما بين الاجسام من الملائمة والمنافرة الثالث من تلك الوجوه انه اذا ارمي حجر الى فوق فلولا معاوقة الملاء لذلك الحجر عن الحركة لوصل الى السماء وذلك لان صعوده اليها انما هو بقوة فيه استفادها من الرامي فتلك القوة ما دامت باقية يكون الحجر متحركا الى فوق ومع تلك القوة لا تقدم بذاتها بل بمصادمات الملاء الذي في المسافة فاذا كانت المسافة خالية لم تنعدم القوة حتى يصل الى السماء وهو باطل بالمشاهدة والجواب اي ما ذكرتم من الدليل على تقدير صحته انما ينفي كون ما بين السماء والارض كله خلاء اذ لم يكن هناك معاوقة مانعة من الوصول الى السماء ولا ينفي وجود الخلاء مطلقا لجواز ان يكون الغالب في هذه المسافة الهواء الذي هو معاوق يوجب ضعف القسرى حتى يبطل ويكون مع ذلك فيما بينها خلاء كثيرة في لحظة المقصر وفيما بينها الى المسافة ويمكن ان يجاب ايضا بان انعدام القوة القسرية هو الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال لم تقوى شيئا فشيئا حتى تعود بحالة هذا على رايهم واما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار وربما احتج المكثرون على امتناع الخلاء بعلامات فان حجة الاول الزراقات جمع زراقة وهي الآلة الضيقة الرأس في اسفلها ثقبة ضيقة ويسمى بالفارسية آب زرد

فانه اذا التصق تلك الآلة بالماء ورفع المدخل خرج الماء من الثقبة الضيقة واذا شد المدخل وقف الماء عن الخروج والنزول وليس ذلك الوقوف من الماء مع ان طبعه يقتضي نزوله الا لانه لو خرج الماء مع كون المدخل مسدودا لزم الخلاء واما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاء لدخول ما يخرج من الماء من الهواء واما عند ضيق راس الآلة لكن سدها بحيث لا يدخل فيه الهواء اصلا واعتبر ضيق الثقبة في اسفلها لانها اذا كانت واسعة نزل الماء من جانب منها ودخل الهواء من جانب آخر الثانية الزراقات جمع زراقة وهي انبوبة مجوفة من نحاس يجعل احد طرفيها دقيقا ويكون ثقبه ضيقا جدا ويجعل طرفها الآخر غليظا ويكون ثقبه واسعا ويسوى خشب طويل بحيث يكون غلظه مالئا لتجويفه الواسع فانه اذا التقى تلك الانبوبة في الماء ووضع الخشبة على مدخلها بحيث يسده ثم يخرج الماء عن الطرف الآخر ثم يقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء من التجويف الضيق خروجا بقوة ويقطع مسافة ولو وجد في داخل تلك الانبوبة خلاء لكان الماء يشغل الى تقدم اي لكان يشغل الماء اليه ذلك الخلاء بقدر ما يدخل الخشب فيها فلا يخرج عنها وهو باطل بشهادة الحس وايضا اذا ادخل الخشبة من داخل الى الثقبة الضيقة ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة ارتفع الماء في الانبوبة لامتناع الخلاء الثالثة ارتفاع اللحم في المحجمة بالمص فانا نشاهد ان المحجمة اذا وضعت على اللحم من اعضاء الانسان ثم مصت فانه يرتفع اللحم في داخل المحجمة وما هو الا لان ما يمص من الهواء ويخرج منها الى خارج المحجمة بسبب ذلك الهواء المخصوص الخارج منها ما يقدر يملؤها من اللحم فرارا الى ما يغشاه عن مرا ما عذرناه ودفع الخلاء ووجب تلازم سطوح سطوح الاجسام ادالعبا المحجمة على الحديد بحيث لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصصناها لم يرتفع الحديد اما لان الهواء لا يخرج منها اولانه يخرج منها بعضه وينبسط الباقي فيملأها واذا وضعت المحجمة على السندان الصلب لا منفذ معه بحيث مصاقوقا ورفعت المحجمة فانه يرتفع السندان بارتفاعها الرابعة وكذلك يرتفع الماء في الانبوبة فانها اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الآخر ارتفع الماء الى فم الماص مع ثقله واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع وما ذلك الا لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء بسبب امتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء لضرورة دفع الخلاء الخامسة انا اذا وضعنا انبوبة مسدودة الراس او جعلناه مسدودة في قارورة بحيث يكون بعض الانبوبة في داخل القارورة وبعضها خارجا عنها وشددنا راسها بحيث لا يدخل فيها هواء ولا يخرج عنها وذلك بان يسد الخلل بين عنق القارورة

والانبوبة

والانبوبة بحيث لا يمكن نفوذ الهواء منه فاذا ادخلنا الانبوبة فيها اكثر مما كان بحيث لا يخرج شيء من الهواء عنها انكسرت القارورة الى خارج واذا اخرجناها عنها بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء انكسرت الى داخل ولولا انها مملوءة بالهواء وما فيها من الانبوبة بحيث لا يحتمل شيئا آخر لم تكن كذلك اي لم تنكسر بالادخال الى خارج فلولا انها يستحيل خلوها عما يكون شاغلا لها لما انها لم تنكسر بالاخراج الى داخل فدل ذلك على امتناع التداخل وامتناع الخلاء معا والجواب ان شيئا منها اي من العلامات المذكورة لا يفيد القطع بامتناع الخلاء لجواز ان يكون ما ذكرتم من الامور لسبب آخر مغاير لامتناع الخلاء لكنا لا نعرفه بخصوصه فهي اي العلامات المذكورة امارات مفيدة للظن لا براهين مفيدة للقطع بالمطلوب قال القوم واعلم ان الامارات اذا كثرت واجتمعت ربما اوجبت النفس وافادتها يقينا حدسيا لا تقع الحكم بالايلام بهذه الامارات لا تقوم حجة علينا وان امكن ان يعتد بهم جزما يقينا تمكنهم في ثبوت هذا المطلوب عندهم شرع في القول بالخلاء الاول من قال بالخلاء ومنهم من جعله بعدا موجودا فاذا حل البعد الموجود عندهم في مادة يحصل والا وان لم يحل في مادة مجلا اي بعد مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا بعد حي مملوء او غير مشغول فانه في نفسه خلاء ومنهم من جعله عدما صرفا كما مر من حقيقة الخلاء عند القائلين بان المكان بعد موهوم ان يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما الثاني منهم اي من القائلين بالخلاء اعني بالبعد الموجود المجرد في نفسه عن المادة من جوز ان لا يملأه جسم فيكون ح خلاء بمعنى انه بعد مجرد عن المادة وبمعنى انه مكان خال عن الشاغل ومنهم من لم يجوزه فيكون ح خلاء بالمعنى الاول دون الثاني والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب من قال بالسطح ان فيما بين اطراف الطاس على هذا المذهب بعدا موجودا مجردا في نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان الا ان الاول لا يجوز خلوه عن انطباق عليه الثاني واما على القول بان المكان هو السطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس الثالث قال ابن ذكريا في الخلاء قوة جاذبة للاجسام ولذلك يحتبس الماء في السراقات وينجذب في الزراقات كما مر وقال بعضهم فيه قوة دافعة للاجسام الى فوق فان التخلخل الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلاء في داخله اعني ان يعرف اجزاؤه وتداخلها خلاء يفيد ذلك الجسم خفة دافعة له الى الفوق والجمهور على انه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق

المقصد الثالث في الكيفيات قدم مباحث الكيفيات على سائر المقولات

لانه اضح وجودا من جميعها اذ هذه المحسوسات التي هي اظهر للموجودات الاثار فقدم الكلم عليها لما من انه نعم الكائنات والمجردات وفيه مقدمة وفصول اربعة المقدمة في تعريفه واقسامه الاولية اما تعريفه فانه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا اي بالذات ومن غير واسطة ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير وهذا التعريف رسم ناقص للكيف وهو الغاية في الاجناس العالية فانها لبساطتها على القول بامتناع تركبها من امور متساوية لا حد لها اصلا ولا رسم تاما ويجوز تعريفها الرسمي بالامور الوجودية والعدمية ايضا بشرط ان تكون تلك الامور اجلى مما تعرف بها من الاجناس العالية فلا يصح ان يقال مثلا الجوهر ما ليس بعرض فان الجوهر بينا وبان في المعرفة الجهالة فلا يجوز ذكر احدهما في تعريف الآخر ولا ان يقال الكم ما ليس بكيف ولا ان ... المقولات لانها ليست اجلى من الكم حتى توجد في التعريف فقولنا عرض متناول الاعراض كلها واحترزنا بقولنا لا يقتضي القسمة عن الكم فانه يقتضي القسمة لذاته وبقولنا وبقولنا ولا يقتضي اللاقسمة عن الوحدة والنقطة المقتضيتين لها عند من قال انهما من الاعراض اي على القول بانهما موجودتان في الخارج واما على القول بانهما من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا القيد لعدم دخولهما في الوصف كما مرت اليه الاشارة وبقولنا اقتضاء اوليا عن خروج العلم بمعلوم واحد هو بسيط حقيقي والعلم بمعلوم منقسم فان العلم الاول يقتضي القسمة ليس اقتضاء اوليا بل بواسطة معلومه والعلم الثاني يقتضي القسمة كذلك فلولا تقييد الاقتضاء بالاولية لخرجا عن الحد مع انهما من مقولة الكيف وبالاجزاء اي واحترزنا بالقيد الآخر وهو قولنا ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير عن النسب اي الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها واما الكيفيات فلست معانيها في انفسها منتسبة الى غيرها لما عرفت من انها لا تقتضي لذاتها النسبة وقد ذكر بعضهم في موضع القيد الاخير دون ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فان الاعراض النسبية يتوقف تصورها على تصور امور اخر بخلاف الكيفيات فانها قد يستلزم تصورها تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فانها لا تتصور دون متعلقاتها اعني المدرك والمعلوم مثلا لكن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات معلولة لها كما في النسب بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها فانا نعقل العلم اولا ثم ندرك متعلقه وكذا الحال في الكيفيات المخصوصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع

وكالكروية والكعبية واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم واما اقسامه فهي اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والاستعدادات اي الكيفيات الاستعدادية ومأخذ الحصر في هذه الاربعة هو الاستقراء والتتبع ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها اربعة الاول وهو اجودها انه اي الكيف اما ان يختص بالكم اولا يختص به وهذا الذي لا يختص بالكم اما ان يحس باحدى الحواس الظاهرة اولا وهذا الذي ليس بمحسوس اما استعداد نحو الكمال او كمال وهذا الاخير هو الكيفيات النفسانية قلت ولم قلت ان الكمال الخالي من القسمة هو الكيفية النفسانية فلم لا يجوز ذلك الكمال لغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون حقيقة استعدادا جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته انا لم نجده فالحاصل هو الاستقراء فلنعول عليه ولا حاجة الى هذه المؤنة الزائدة الثاني من وجوه الحصر قال ابن سينا في الشفاء الكيف ان فعل بالتشبيه اي ان صدر عنه ما يشبه المحسوس كالحرارة فانها تجعل ما يجاورها حارا وكالسواد فانه يلقي شبحه في العين وهو مثاله بخلاف الثقل فان فعله في الجسم هو التحريك وليس ثقلا قال الامام الرازي هذا تصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه عند شروعه في الكيفيات المحسوسة نص على ان الثقل والخفة منها اذ لا يجوز ادخالها في الكم ولا في مقولة اخرى سوى الكيف ولا يمكن ادخالها في الانواع الثلثة الاخرى من هذه المقولة وهذا الكلام مناقضة في كلامه الا وان لم يفعل بالتشبيه فان تعلق بالكم فذاك هو المختص بالكميات والا وان لم يتعلق بالكم فالحكم اي فيكون شيئا للجسم اما من حيث انه جسم ذو نفس وهو المختص بذوات الانفس فان قلت ان الكيفيات المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه فانه كيف ينقض هذا الحكم الكلي بالثقل والخفة كما عرفت ولم قلت ان غيرها اي غير المحسوسة من الكيفيات ليس لها ذلك اي ليس فاعلا بالتشبيه فانه غير معلوم وايضا فقد اعترف ابن سينا في طبيعيات الشفاء انه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه فلا يصح التقسيم المذكور وايضا انه يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة الانفعالية عن واحد من الحصر وهو ايضا مذكور في الشفاء ان يقال الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس او للاجسام من حيث انها ذوات

كونه حسا بل يفعل فقط وهو القوة واللاقوة الانفعالية اما ان لا يتعلق بها فهو الاستعداد او ليس بهاتين ...

النفوس او لا يتعلق بوجود النفس وان في الثاني فاما ان يتعلق بالكمية او لا يتعلق بها ذاتا فالثاني اما استعداد او فعل قلت ولم قلت ان الاخير اعني الفعل هو الكيفيات المحسوسة لجواز ان يكون كيفية سواها الفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسة الرابع من تلك الوجوه وقد ذكره في الشفاء ايضا لكنه ردّه بما ستعرفه ان يقال الكيف اما ان يفعل بالتشبيه او لا والثاني اما ان لا يتعلق بالاجسام بل بالنفوس او يتعلق بالاجسام وان في الثاني اما من حيث الكمية او الطبيعة اي يتعلق بالاجسام اما من حيث كميتها او من حيث طبيعتها و القسم الاخير هو الاستعداد نحو الفعل او اللاانفعال ولا يخفى ما فيه وهو ما مر في الوجه السابق من انه لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه الى آخره مع انه مزيف بما ذكره في الشفاء من انه يصنع الكيفية المختصة بالاعداد العارضة للمجردات فان هذه الكيفية كالزوجية مثلا غير مندرجة في التقسيم لانها غير عارضة للاجسام الفصل الاول في الكيفيات المحسوسة قدمها لانها اظهر الاقسام الاربعة وهي ان كانت راسخة اي ثابتة في موضوعها بحيث يعسر زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات والا وان لم تكن راسخة كصفرة الوجل وحمرة الخجل فانفعالات وانما سميت الكيفيات الاول بذلك الاسم الذي هو الانفعاليات لوجهين الاول انها محسوسة والاحساس انفعال للحاسة فهي سبب للانفعال ومتبوعة له الثاني انها تابعة للمزاج التابع للانفعال اما شخصها كحلاوة العسل فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذي حدث بانفعال وقع في مادته او نوعها كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة لبسيط لا يتصور فيه انفعال فقد توجد الحرارة التي هي نوعها في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل والفلفل فان حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد من انفعال وقع في مواد بهما ولما كان القسم الاول متبوعا للانفعال من وجه وتابعا له من وجه آخر نسب اليه ثم انهم انما سموا القسم الثاني انفعالات مع شمول هذين الوجهين مثاله لانها لسرعة زوالها اشبهت الانفعالات والتاثرات المتجددة الغير العايدة فسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة ثم اشار الى سبب آخر في التسمية بالانفعالات فقال وهو اي القسم الثاني يشارك الاول في سبب التسمية بالانفعاليات كما اشرنا اليه لكن جاز التفرقة بين القسمين فحرم القسم الثاني من جنسه الذي هو الانفعاليات لعدم رسوخه ... نقضها على تصور ... ما قلنا من سرعة زواله كانه ليس من ذلك الجنس الا في تعيين من الاسم شي ثم اطلق عليه البلاغة وانواعها اي انواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب

الحواس الخمس الظاهرة ... الاولى الملموسات ... عموم القوة اللامسة ... الحيوان ... الاولى الحرارة ... الملموسات ... الكيفيات الاربع اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ... الحرارة ... الحرارة ... الحرارة ... اللطيف ... الكثيف ... المختلفات ... المتجانسات ... [illegible]

و لا يدوم ال[illegible] صار حتى يكون الادوم [illegible] الا انفصالا [illegible]

ايضا في الرطب ولهذا العسل الحار الدهن اسهل انفصالا من الماء بل الامر بالعكس وايضا فلا يعسر

في الرطوبة الانفصال ولهذا العسل اسهل انفصالا من الماء فلا يلزم كون الرطب [illegible] كل الاعراض

ايضا [illegible] كسهولة قبول الاشكال [illegible] تشكل الجسم بالاشكال [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الاحساس باعتبار طول وامتداد من سوا بالعرض والعمق وطرفا الامتداد العرضي يسمى باعتبار
عرض وامتداد بالعمق والسطح وطرفا الامتدادات التي تسمى باعتبار بحر وامتداد بالعرض والخلف
والاعتبار الخاص يحمل على الاعتبار العام مع زيادة في خطوط الابعاد وان العام عام فلو عينها
وان امكن تطويع اعتبر وعليها فانه اي انحصار الجهات الست وغير باطل ولذلك كان مشهورا
معمولا فيما بين العوام والخواص وما ذكروه في بيان ذلك الانحصار ليس الا ان الوجه الاول لما اي
فلانه اعتبار عن موضع اذ ليس الجهات الحاصلة [illegible] ولذلك فساد الجهات في بعض
[illegible] الاول بالعكس في العلام حلقا وبالعكس [illegible] الانسان صار [illegible]
[illegible] حلقا وسفلي الخلف اذا [illegible] الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار [illegible] ولو كان
الاعتبار المذكور [illegible]
الاستحاضة [illegible] واحد [illegible]
الوجه الثاني الخاص فلانه [illegible] العقل [illegible] الاحوال التي هي الخواص
الوجه في الابعاد [illegible] السطح [illegible]
[illegible] في [illegible] الجهات [illegible] سطح [illegible]
[illegible] الجهات [illegible] السطح [illegible]
الامام الرازي [illegible] الابعاد [illegible] القول [illegible]
[illegible]
[illegible] الخطوط كان [illegible]
السطوح [illegible] الاجسام [illegible] السطوح [illegible] سطح [illegible]
[illegible] السطح [illegible] الخطوط [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الجسم [illegible]
[illegible] الجسم [illegible]
والتحقيق [illegible] الجهة الحقيقية [illegible]
جهات [illegible] الجهات [illegible] الاشارات [illegible]

[illegible] وانما [illegible] الجهات [illegible] الاطراف [illegible]
[illegible] الجهات المطلقة [illegible] الفوق والتحت [illegible] الجهات المطلقة [illegible]
[illegible] بالطبع [illegible] الاجسام [illegible] الفوق [illegible] كالنار والهواء
[illegible] كالارض والماء [illegible] اصلا وان العالم [illegible]
[illegible] الفوق والتحت [illegible]
[illegible] الفوق [illegible] التحت [illegible] الفوق
[illegible] الجهات [illegible] بالطبع [illegible]
[illegible] الفوق والتحت [illegible] السماء والارض [illegible]
[illegible] الانسان [illegible] الطبع [illegible] الارض [illegible]
[illegible] بالطبع [illegible]
[illegible] بالطبع [illegible]
[illegible]
[illegible] الطبيعي [illegible] الانسان [illegible]
الطبيعي [illegible] الامتدادات [illegible]
[illegible] الامتدادات [illegible]
[illegible] الجهات [illegible] الامتدادات الست في جسم واحد [illegible]
[illegible] الامتداد [illegible] الاعتماد [illegible]
[illegible] جسم واحد [illegible]
[illegible] الاعتماد [illegible] جسم واحد [illegible]
[illegible] الاعتمادات الست في جسم واحد [illegible]
[illegible] الاعتماد [illegible] الاعتمادات [illegible]
الاول [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] اعتمادا [illegible]

[illegible] الجهات الست في جسم واحد [illegible]
[illegible] الاعتمادات [illegible] القول [illegible]
[illegible] الاعتماد [illegible] التضاد [illegible]
[illegible] العلو والسفل [illegible]
[illegible]
[illegible] الاسناد [illegible]
[illegible]
[illegible] الاجسام [illegible]
[illegible] الماء [illegible]
[illegible] الارض [illegible]
[illegible] الماء [illegible]
[illegible]
[illegible] الماء [illegible]
الماء [illegible] الارض [illegible] الماء [illegible]
[illegible] الماء [illegible]
[illegible] الماء [illegible]
[illegible] الاعتماد [illegible] الميل [illegible]
[illegible] الميل [illegible]
[illegible] الميل النفساني [illegible] الانسان [illegible]
[illegible] الميل الطبيعي [illegible]
[illegible] الارادة
[illegible] الطبيعة [illegible]
[illegible] الحركة [illegible]
[illegible] الطبيعة
[illegible]
[illegible] الارادة [illegible]

في الصاعد والهابط [illegible] حركة [illegible] الطبيعة [illegible]
[illegible] الارادة [illegible] الطبيعة
[illegible] الطبيعة الواحدة [illegible]
[illegible] الارض [illegible] الهواء [illegible]
[illegible]
[illegible] الهواء [illegible]
[illegible] الهواء [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الحركة [illegible]
[illegible] الميل الطبيعي [illegible]
[illegible] الميل الطبيعي [illegible] الحركة الطبيعية [illegible] الميل الطبيعي
[illegible] الارادة [illegible] الميل الطبيعي [illegible]
[illegible]
الطبيعي [illegible] الحركة [illegible]
الميل الطبيعي [illegible]
[illegible] الميل [illegible]
[illegible]
[illegible] الحركة [illegible]
[illegible] الحركة [illegible]
[illegible] الميل [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] الحركة [illegible]
[illegible] المكان الطبيعي [illegible]
[illegible] الحركة [illegible]
[illegible] الحركة [illegible]

حاولوا كلام مرجوم انما يكون على سطح السفينة والوجه فلا كلام [illegible] والحكماء الجسم لم كان اسرار الماء على عنده
ستاوتها في الحجم [illegible] ذلك الجسم فيه لانه مقلة الذي على سطح الماء [illegible] ما ملاقيه [illegible] الى تحت وان كان
الجسم مع مساواة الماء في الحجم مثله في الثقل ولو فرض تماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من الماء فلا يكون طافيا عليه ولا
راسبا فيه رسوبا تاما وان كان الجسم مع التساوي في الحجم اخف منه اي من الماء نزل فيه بعضه وذلك البعض النازل يكون قدر
ما لو ملئ مكانه بماء كان ذلك الماء الذي في مكانه موازيا [illegible] لكل الجسم ثقله ويكون نسبة القدر النازل
منه في الماء الى القدر الباقي منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعله الحكم في هذين القسمين
بالمقايسة على القسم الاول فتامل واعلم انهم قالوا ان الجوهر المتوسط اما الاول في الماء لاحتياجها الى ان ترجح [illegible]
ما ذكرنا وذلك الطافي عليها بخلاف الجوهر المدور وقالوا الفضل [illegible] الخفيف في الاجرام الصلبة [illegible] الهواء فيها
فيها الخفة [illegible] ولا اذا كانت في الهواء لم يكن للاجزاء الهوائية المتخللة فيها ميل فاذا وضعت في الماء انبعث الميل الطبيعي
الى فوق فان قوي وقاوم الاجزاء الثقيلة دفعها الى فوق وان لم يقو على ذلك انغمس الهبوط فمن ان لم يبالغ
الاتصال بينها [illegible] ظهر لك انه لم يحل كلام ابي هاشم على ما قاله الحكماء اوجه هذه الاعتراضات المذكورة عليه لم
ان الحق عند الاشاعرة هو ان الطفو انما يكون بسبب كون بخلق الله تعالى في الجسم مخصوص اختصاصه بجزء و
الرسوب انما هو بسبب [illegible] بخلقها الله في الراسب وسائر ما بخلقها في اجزاء الماء وعلى قدر جري العادة وانما
ذكر في الكتاب لانه معلوم من قاعدتهم المشهورة ومنها انه قال الجبائي للهواء اعتماد صاعد لازم واحتج لم لا تصعد
ولا تطفو الخشبة على الماء بل يتصل الهواء بها ويصعد وتطفو [illegible] على الماء كما ذكرنا اذ لا يستقل الطفو بنفسه
الا ان الهواء بها واذا كان الهواء يصعد بالطبع وجب ان يتصل بما هو مستقل بالطبع فطفوا المتصعد و
رسب المستقل وقد عرفت ما فيه وهواء ربما كان المركب او الوجه من [illegible] وما يعارض الاتصال كيف
اي كيف لا يوجد عليه ما يرد عليه والهواء الموجود اي في الحسب لم يبق على كيفيته المقتضية للاتصال والصعود
بل الكيفية بالامتزاج والاختلاط التام فلا يتصل [illegible] حتى يرسب الخشب في الماء وسعادة وقال
للهواء اعتماد لازم لا علوي ولا سفلي الاعتماد متحركة بسبب حركة ورد عليه ان الزق المنفوخ فيه المغمور تحت الماء اذا
خلي وطبعه يصعد [illegible] اذا كان تحت سوى ذلك الزق بل يحركه ويصعد ولو خلا وكان فوق
الهواء الذي فيه الماء [illegible] الاعتماد الصاعد لم كان ذلك [illegible] لم يكن ذلك الصعود والخروج لضغط
الماء والحصر من ذلك الموضع ثقلا ووطاة وفي عصرة الماء وهو مدفوع من الزق اذا كان اكبر كان اسرع صعودا
[illegible] ولا يكون لم سقط الماء [illegible] وظله معاوضة فكان يجب حيث لم يكن اسرع
[illegible] اكبر اسرع واسعا اقتضاء للصعود ومنها انه قال
لا يقوله الاعتماد [illegible] ولا يكون الموالد انما اي للحركة والسكون هو الحركة كما [illegible] اي ساد المولد في حركة

الدم حركة المصباح فانه لما لم يتحرك اليد لم يتحرك المصباح فحركة المصباح متولدة من حركة اليد
لا من الاعتماد وقال [illegible] في حركة الحجر لسكونه في الموضع الذي نقصده الحجر اما طبعا
او قسرا فان ذلك السكون لا يحصل فالم يوجد حركة فهو متولد منها لا من الاعتماد الذي في
الحجر وقال ابنه الموالد لها اي للحركة والسكون هو الاعتماد لا الحركة لوجهين الاول انه
اذا اقيم عمود على استقامة على راسه [illegible] كذلك واذا عمد بدعامة
ثم اقيمت عليه معمدا الى جهة الدعامة لم يتحرك ذلك العمود الى تلك الجهة فان الدعامة منعه عن الحركة اذا
ازيلت الدعامة سقط الى جهة الدعامة وان لم يتحرك ذلك المعمد الى جهتها فعلمنا ان حركة العمود لم يولد من
الحركة بل من الاعتماد والى ذلك اشار بقوله وهو اي سقوطه الى تلك الجهة الا الميل الذي احدثه
الاعتماد عليه الثاني حركة الدولاب حرك الحجر اذ لما لم يتحرك الحجر [illegible] حركة الدولاب
لامتناع التداخل بين الاجسام والمنافذ لا تولد المعدوم وعند نظر لانا لا نحس بحركة الدولاب
بل يعلمها بالحس ولا يلزم التداخل اما بحسب الثاني فحركة الدولاب لم يعلم اذ يصح ان يقال
تحركت اليد فحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز ان يكون حركة اليد مولدة لحركة الحجر وقال ابن عياش
من المعتزلة هو لم يولدهما اي لا يولد الحركة والسكون هو الحركة نفسه وهو الاعتماد ايضا لمتمسكيهما
فان متمسك الجبائي دل على تولد احد الحركة من غيرها لا على انحصار تولدها فيها ومتمسك ابنه
دل على تولد الحركة من الاعتماد لا على الانحصار والصواب في تحرير تولدهما من كل واحد
من الاعتماد والحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا كما سيجيء كان هذا الكلام المبني عليه باطلا
ايضا لكن الآمدي نزل الى صحة التوليد بانفسهم فقال على الجبائي في الحركة للمصباح متعقبه
لحركة اليد [illegible] على الاعتماد التوليد فليس القول بتوليدها عن حركة اليد باولى من القول
بتولدها من اعتماد اليد فان قال الجبائي في هذا اسند الحركة بالتوليد قصوره وهي ان من
حركته [illegible] في حادث عند مباشرة بالمولد عن تولده مما هي وتولدها عن حركة لحركتها
عليها من السمع والاطهار وح كان اسناد حركة المصباح الى حركة اليد اولى من اسنادها الى اعتماد
اليد فلنا لم لا يجوز ان يكون حركة السمع والاطهار متولدة من اعتماد اليد ومن فعلها [illegible]
يسند ايضا اليها ولا يسبح في اسناد الحركة بالتولد وقال على ابي هاشم لا نسلم حركة العمود
بدون حركة المعمد الواقع لم لا تم ان حركة اليد لا تكون الا بعد حركة الحجر بل معها وقال
حركة الحجر متولد على حركة الدولاب [illegible] وبينها اليد وقال الجبائي الحجر المرمي بالعسل الى فوق
اذا عاد هاويا نازلا [illegible] حركتها انما تتولد من حركة الصاعدة نظرا على [illegible] ان

الحركة انما تتولد من الاعتماد لا من الحركة ولذلك قال المصنف ومنها اي من الخلاف الذي قام بها
وعلى الراس فيه حكم وترجيح بلا مرجح اما الاول فلانه اذا فرض حركة من الحركات الصاعدة في الحجر
الذي للحجر المعسور [illegible] صاعدة الا الحركة الاخيرة فانها تولد حركة هابطة وهو حكم
تحت تلك الحركة الا انه في الحجر المعسور الحجر الهابط بان تولد من كل حركة من حركات
الصاعدة حركة اخرى صاعدة بلا انقطاع واما الثاني فلان الاعتماد انما تولد في الحجر اذ كان في حد
الدرج [illegible] اولا ان في اسناد الحركة ايضا الى الاولى بان كلا من الاعتماد والحجر لم يوجب اعتمادا
صاعدا دون الاعتماد الاخر فهذا ترجيح بلا مرجح هكذا قرره الاعتراض على الراس وقد يقال
لان الحركة العرض تضعف كلما تولدت عن المساوي الواسطة منها وما القسم اذا اضعف الى ما
في المساوي [illegible] المتحرك الى جهة ولكن طبعها مما لم يحتج مساويها في الاحكام
فقد تنتهي الحركة الصاعدة في الضعف الى انها توجب اي الى حد يوجب مثل الحركة النازلة التي هي
ضدها دون الصاعدة التي [illegible] مثلها فان الشيء لا يوجب مثله الا اذا كان قويا في العادة وقد
تولد ضده مع ضعف فاندفع التحكم على الجبائي والاعتماد اللازم الذي في الحجر معلول في الاولى
اي في ابتدا الحركة بالجلب الذي اوله الواسطة تضعف الجلب فلذا ولذلك علا وهذا الطبع
والمجرى في [illegible] تضعف الجلب معلوبا والاعتماد اللازم على الثاني توجب الاعتماد اللازم الثاني
والجلب عن ان الاعتماد انما هو تولد الحركة على الحكم على ابن ايضا ومنها انه قال الجبائي
ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون اذ لا توجبه الاعتماد اللازم فان رجحت الحركة الهابطة
ولا الجلب لانه يقتضي الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما ولا شيء غيرهما [illegible]
السكون فلا سكون اصلا وقال الجبائي لم يستعد ان يكون بين الصاعدة والهابطة سكون وعلى تقديره
بان الاعتماد الصاعد [illegible] اول الحال مقصود الحجر الى فوق ثم يعقبه الاعتماد
النازل في الحجر الى تحت ولابد بينهما من التساوي فان المغلوب لا يقوى على الغالب حتى يصل الى
حد التعادل في التساوي وعنده اي عند التعادل يكون السكون اذ لا يتصور حركة صاعدة ولا
هابطة لان الاعتمادين متساويان فلا علية لاحدهما على صاحبه وقال الاستاذ الذي نصره [illegible]
لا يولا في هذا لان مثل الاستاذ لا يبنى على ان الحركة الصاعدة والهابطة تولد بان حال الاعتماد
[illegible] واللازم فان السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين لتساويهما وعن مرات
الجبائي لا يجوز توليد الحركة والسكون من الاعتماد [illegible] تولد اذ يحصل من الاعتمادين اي
الحركة والسكون جملة والجملة فلا عكس [illegible] تولدها معا الاصلي الحركة الاولى

من الحركات الهابطة للحجر المعسور فلا نوجب لم سكونا اولا ثم حركة بان الزمان المتولد فيه
سابق على المولد بالزمان وعدم كالعمل المتولد عن الرمي فلا يجوز فيه ما في الحركة الهابطة لم لسقط
السكون عن الحركة الصاعدة المولدة اما اولا والحركة والمسالة من الاعتماد المتقدم فهو ان لا يكون
الحركة الصاعدة [illegible] لم يستعد تولده للسكون ايضا فان الاول [illegible] في الثاني
وهو لم تولد في كل لم يكن مثل المستحق واما قضية التعادل فقد يقال حال ان سكون الاعتماد الجلب
على الثاني انه فعل بالاول يعتمد بلا فاصل فلا يلزم سكون اصلا المقصد الرابع في التأليف وهو
بها في الثاني اي تعمد الجسم يكون بها [illegible] للعامل ولا يصعد بالين ولا يسمى [illegible] في اللين عدم
الصلابة عامل سابقا [illegible] فانه لا يوصف عدمهم بكونه بها ليه
الصلابة لانه لو كان عدما لا يسمى ولا يلزم ان الهواء يكون لا صلابة فاعتبره كالجسم الجهري فهو عدم
ملكه لها وعلى كل اللين عندهم لم يطبع الجسم للعامل فهو على ما السعي صار لها لكونها وجودية
ايضا قال الامام الرازي ان الصلابة واللين من الكيفيات المحسوسة كان الحس اللين
[illegible] ومما كان هو الكيفية الاولى الحركة الحاصلة في سطح الثاني لكل السطح المعارض [illegible]
الثالث كونه مستوي [illegible] ولكل الامرين وليس لاولى اولى منها في لانهما محسوسان [illegible] واللين كذلك
فيعلم ايضا انه ليس من الكيفيات الملموسة ولكن الجسم الصلب هو الاول عدم الانطار [illegible]
الشكل الناقي على حاله وليس من الكيفيات المحسوسة [illegible] الملموسة والمحسوس بالامر ايضا الا
لان القوة التي في الزق المنفوخ لها قوة ولا صلابة له وكذا الرياح القوية فيها قوة
ولا صلابة فيها الرابع [illegible] الا الفعال فهذا هو الصلابة فتكون من
الكيفيات الاستعدادية المقصد الخامس الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر
الجسم والخشونة عدمه بان يكون بعض الاجزاء ناتئا وبعضها غائرا فهما على هذا من مقولة
الوضع دون الكيف وعند الحكماء هما كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم تابعتان لكيفيتين
[illegible] المذكورين ولذلك قائمتان بسطح الجسم [illegible] النوع
الثالث من الكيفيات المحسوسة [illegible] الملموسات
بذكر الكيفيات المحسوسة لان الكلام فيها [illegible] بالكيفيات المحسوسة
وهي الالوان والاصوات فانهما مبصرتان بالذات واما ما عداهما من الاشكال والصغر والعظم
والقرب والحركة والسكون والبعد والانفصال [illegible] عند الحكماء ايضا
مبصر بواسطتها [illegible] الاطراف هي النقطة والخط والسطح [illegible] ايضا مبصر [illegible]

وهذا بالواسطة وان قلت المسمى بالذات هو الصورة وجرم لونه لم يوجد قط الا على نوع سمى
آخر بخلاف اللون فانه انما يرى بواسطة الصورة فيكون مرئيا بالواسطة وبالعرض لا اولا وبالذات قلت معنى المرئي
بالذات وبالعرض ان يكون هناك رؤيتان ...

[illegible]

من الابصار فان الحاجب عار مطلقا يرى من في الخارج اذا اوقد نارا او وقع عليه ضوء يحاذي الحائل
الارض بانه مع كونه مظلما للضوء فانه يرى وكيف يكون الظلمة عائقة عن الرؤية مع كونها امرا عدميا والمشهور فيما
المشهور وهو مختار الامام الرازي انه اي الضوء شرط لرؤيته لا لوجوده فان رؤيته زائدة على ذاته وتحقق المنفصل
علم رؤيته في الظلمة واما عدمه وعدمه فلا فانتفاء الرؤية في الظلمة انما هو لعدم شرط الرؤية لا الوجود الحائل
عنها لا لعدم اللون في نفسه والجالس في الغار انما لا يراه الخارج عنه لعدم احاطة الضوء اي بالجالس في الغار
فان شرط رؤيته ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي ولذا يرى الجالس الخارج المستضيء بالنار
قال ابو الهيثم مستدلا على ان الضوء شرط لوجود اللون انا نرى الالوان تضعف بحسب ضعف الضوء فكلما
كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكلما كان اضعف كان اضعف فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون
لاستحالة انتفاء الاولى فاذا انتفت طبقات الاضواء كلها انتفت طبقات الالوان بأسرها وصار ذلك
ان هذه الالوان الموجودة من هذه الطبقات في الظلمة لا انتفاء شروطها التي هي طبقات الاضواء
اللون المطلق لان العام لا يوجد الا في ضمن الخاص ولما احتمل ان يكون اللون طبيعة توجد في الظلمة مطلقا ولا
يحس بها مع وجود اللون المطلق في ضمنها قال ويحدث منه اسعاد اللون مطلقا فاعرف ان ما ذكره يحتاج الى
الحدس ولا يكون حجة على الغير ثم لنا ان نقول الخلاف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون
في نفسه فيكون للرؤية مراتب خلاء وخفاء بحسب هذه الاضواء وضعفها مع كون المرئي الذي هو اللون على حاله
واحدة واستعرف ان مقصود هذا البحث ان الرؤية سواء كانت متعلقة بالالوان او بغيرها امر يخلقه الله تعالى في الحي على
وجه لا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ما سيأتي في مباحث
رؤية الله تعالى واعلم ان لا نسلم لانشاد للانعقاد على تقوقف الرؤية الى مواضعها فكذلك معانه مواضع احال الجميع
وان لم يصرح بها المصنف المظلة الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة
والدليل على انها عدمية رؤيته الجالس في الغار المظلم الخارج عنه اذا وقع على الخارج ضوء ولا عكس اي لا يرى
الخارج الجالس وما هي اي ليس الحال المذكور من الجانبين الا لانه ليس الظلمة امرا حقيقيا قائما بالهواء مانعا
من الابصار اذ لو كان كذلك لم يرا احدهما الاخر اصلا لوجود العائق عن الرؤية بينهما فصار انها عدم الضوء وحينئذ
يشترط كون الجالس في الخارج مرئيا للرائي دون شرط كون الخارج مرئيا فلا يكون مرئيا له الا المضيء
ولو سلم كان شرط الرؤية ضوءا محيطا بالمرئي لا الضوء مطلقا ولا الضوء المحيط بالرائي فعلى كون الحائل في الرؤية
ظلمة محيطة اي بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا لم يكن هذا القول حقا وحينئذ يكون الظلمة امرا وجوديا
عارضا مانعا اصلا في حال الجالس والخارج والرؤية كما ذكره وهذا يدل على كونها عدمية بالما ادا اهدر بالخلو
النور مرادفا وصفه ابن الهيثم لكن حاله لا يحد الظلمة التي يحيطها امرا محسوسا في الهواء ولهذا كما هو امر

بحس الاشياء انما اذا قصها الدرك ان حالنا كما اذا قصها في الظلمة السديد ولا شك انا لا نرى فيها شيئا ولم
يسا في حصولها بل انما في هذه الحالة انا لا نرى شيئا منفصلا عنا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في محلها الظلمة مرا
محسوسا ثم منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء كالنار وبريق الكواكب والشعل السدع ونحوهما
في النهار وما ذلك الا لكون الظلمة شرطا لرؤيتها وزعمت ذلك ليس لتوقفها الرؤية على الظلمة بل لان الحس عن ضعيف الشيء القليل
الضوء القوي كما في النهار فيستعمل عن الضوء الضعيف وبرؤيته ولذلك كان في النهار يستعمل عن ضوء قوي لم يستعمل عن
الضعيف فلم يحس به وذلك كالاشياء التي يرى في الليل اذا وقع عليه الضوء من الكوة ولا يرى في الشمس لان الحس
الانسان لا يتصرف على نضوءها فلا يستوي على احساس الهواء بخلاف ما اذا كان في الليل فان ضوء الشمس حينئذ
سيولا وضوء قوي فلا يخرج عن كون اشياء المستضيء بضوء ضعيف ولا يخرج على ذي قطعة الاول لم يحصل هذا الفرع
مفصلا بما غصب المفصل الثاني ثم يحصل بان حال الظلمة في كونها عدمية فرعا للمقصد الثالث القسم الثاني من
المبصرات في الاضواء وفيه مقاصد الاول في حقيقة الضوء الاول ان الضوء اجسام صغار منفصلة عن المضيء
بالمستضيء وسطه وجهان الاول انها اي تلك الاجسام الصغار التي هي الضوء اما محسوسة بالبصر ولا يكون الضوء
محسوسا به والصور بذلك والاجسام اما مستترة عما بعدها فيكون الاكثر ضوءا اكثر استتارا والمشاهد بعكسه فان ما هو اكثر
ضوءا يكون اكثر ظهورا او هو دليل قاطع وذلك لتوفر الحكم بان الاجسام الملونة فانها تستر ما وراءها الصدد
سطح المضيء دون الاجسام الشفافة التي يستدير الضوء بها ويحصل ما وراءها فان سطح البلور والزجاج
مر ضوءهما ظهورا وادراك ساعة الطامون في البيت على وراء الخطوط الدقيقة وعلى تجلي الصور لو كان
جسما محسوسا لم يكن كذلك من وجهين ان هذه الاجساد بمائها لان يحصل ويكون اكثر كان الاستعمال اكثر فعمل الاحساس
ما وراءه او لا يرى اي يكون المضيء اذا انطفأ حدا او وقف ما تحتها شيئا او ان الانعكاس بالرفعة منها عاقبة قد
الشمس دون الموسل الى حجاب الاخاص رؤية ما وراءها الثاني لو كان الضوء جسما لكان حركة بالطبع اذ لا ارادة
له فطعا ولا قاسر هنا تعبر مه ولكانت حركة الطبيعة الى جهة واحدة لم يقع الضوء من كل جهة بل من جهة واحدة فقط
والثاني باطل لذا الضوء يقع على الاجسام من جميع جوانبها معلم وايضا على ما ذكر ان يحصل الضوء اصابتها بما يحله الاطراف
منفصله الى كرة الحركات الطبيعية لا تم او وجب ان الضوء مطلقا جسم واحد لتم به مما سوى ذلك اي عدم كون الضوء جسما
ان النور اذا دخل في الشمس الكوة ثم سد دفعة واحدة فانه اي ذلك الجسم الذي هو ضوء النور لا يخرج من الكوة الا
الثقب ولا يعدم وهو ظاهر ولا انعدم ذاته والا لم يكن هناك جسم من جسم معدوم لاحدها ولا يبقى انه حال الانعدام
كان علمه بل ينعدم كنفسه الى كما معين وهو مما ذكر فان يكون الجسم الحاصل من مخالطة الملتقي الى الملونة الى الضوء وانما
ذلك في حصول الاجسام بين الكل التي مقدم بالقصد وانفصال الجسم الذي ذكره امر الكوكب الاولى مسافة الالسنة
اي دون الارض وما يتصل بها في الخطوط وحركته اي حركة النور العالم على الوهم من الفلك الى الاجزاء الارض لا يتصل

نبههما اي وكل الخطوط العظيمة مما كانت هذه الحركة سندها مرجع حر والالاكل عن شعل ما اسرده كاسعاد واسعا
الجسم بحلوله من ضوء حمل هذه المقرر بانها معوس لا المقدم لا دليل يستدل به لا للاسعاد لا يكون دليلا
على ما يطلبه المعترض انه جسم كامل على كون الضوء جسما بان الضوء متحرك لانه منحدر من الجسم العالي كالشمس والنار
وكل منحدر متحرك وسيمه اي مع الضوء المنحدر في الحركة اي يتحرك بحركته كما في الشمس والمصباح وينعكس الضوء
عما يلقاه اذا كان يصل الى جسم اخر والانعكاس حركة فيستفاد من الرجوع الاتصال ان الضوء متحرك وكل متحرك
جسم فلما اشار الضوء حركة اصلا لان حركته هم محض وتخيل باطل وسبب ذلك الوهم حدوثه في المقابل اي حدوث
الضوء في المقابل المقابل للمضيء فيتوهم انه يتحرك منه ويصل الى المقابل ولما كان حدوثه منه معنى عالي
كالشمس يلا تحرك به تحدر من العالي الى السافل ويتوسط ادلو كان يتحرك لرأينا في وسط المسافة والضوء
اذ انه يحدث في المقابل المقابل دفعة ولما كان حدوثه في الجسم المقابل تابعا للوضع من المضيء اي لوضعه ومحاذاته
اياه فاذا زال ذلك المحاذاة الى حال اخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الاخر فظن انه متحرك وينتقل من
الجسم الاول الى الجسم الاخر ولما كان الضوء يحدث في مقابل المستضيء الذي وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث في
مقابل المضيء بذاته والمتوسط الذي هو هنا المستضيء بالغير شرط حدوثه اي حدوث الضوء فيما يقابل
المستضيء اعني الجسم الذي انعكس اليه الضوء فظن انه انعكس وحركة الضوء من المستضيء الى المنعكس اليه وظهر بطلان
الوجوه الثلاثة التي ذكروها في حركة الضوء وبرد انه عليهم النقل نقضا على اصل دليلهم فانه يتحرك ويستدل بانتقال
صاحبه مع الاتفاق على انه ليس جسما فان اجابوا بانه لا حركة بل زوال عن موضع وحدوث في اخر على حسب تجدد المحاذاة
فلنا كذلك الحال في الضوء انه قد فرع على بطلان كون الضوء جسما من المعروفين بكيفية ما ذكر اي الضوء ليس جسما
بل هو كيفية في الجسم من قال هو مراتب ظهور اللون وادعى ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة
والمتوسط بينهما هو الظل ويختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فان المحسوس فيه ومنكم المراتب
ثم ساعده ما هو اكثر ظهورا من الاول حسب ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية
زائدة على اللون التي هي ظهورا انما الضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فان
اورد عليهم انا ندرك البلور بين اللون المستتر وبين اللون المظلم قالوا ان ذلك بسبب ان احدهما اكثر ولا ما
ظاهر لا لمسكه مساوي موجودة مع المستتر وهو مانع تعهيم وحكي قال الرخوة التي ليس لها
الظهور التام للون وهذا اشد ظهورا وبلغ المعاني في ذلك فهو انقصا وحتى حجب اللون للخفاء في بعض الحجر
البصر ادراكا ما حتى حلي في الحاجة هذا المرموز وهم وسطا لامه اي القائل اعترف ان هذا امرا موجودا على
مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه ضوءا ولا نكون الضوء الذي هو هذا المحدد نفس اللون لكونه امرا مشتركا
وهو منه ابدا ولانه اعني الضوء مشترك بين الالوان كلها فان السواد والبياض ومرضها لا يكون فيه شرعه

ولا شك ان هاهنا معنا ادركه في الماهية مراتبه التي هي فلا يكون الضوء نفسها فهما اي ذهن في الوهم لسطح طويل عليه
او بما سوى ذلك القائل الامر المحدد الذي اسرعه بكون تجرب فلا يكون الضوء زائدا على اللون وهجا داعيا حسد
يجد الالوان بحسب سداد الضوء مما يشتد سواء كان متحققا في الوجود او متحققا في التخيل وكلاهما باطل فعندهم
قال الامام الرازي هؤلاء الذين قالوا الظهور اللون او جعلوا الضوء كيفية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور لانه سبب
له ولا مراتع لفظي ولم يزعموا ان ذلك الظهور يحدد حاله في بسبب اعني ظهور اللون عند الحس وهذا باطل لان الضوء امر غير
ولا نفهم يفسر بانه ظلل الحسد وان حصلوه عبارة عن اللون المحدد فلا يكون الاول الا الضوء ظهور اللون معنى وانه
عطف على ادراكها اي ولانه يوجد اسراكي الالوان المظلمة في الماهية في امر ذاتي او عرضي فيوجد حينئذ اسرابه كالالوان
الطبيعة لعانى في كونها ذات مراتب اي في الظهور الذي له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جدا اذ المراد ان الضوء
الذي في البياض مثلا في الماهية للضوء الذي مراتبه متفاوتة في السواد كما تسعده الحس وجعلا لا بانها لاون
الماهية قطعا ولا يكون ضوء كل منهما عنه بل امرا زائدا عليه وادعوا بطلان هذا ان الوجهان فالمعتمد في الرد على
القائل ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه في دون لونه اذ لا لون له وكذا الماء في الظلمة اذا
وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه ولا يرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد انه القمر بدونه فان
السواد فيه من الالوان ولا يكون مضيئا وانه لو كان الضوء نفس اللون لكان نقصه ضدا لنقصه لكنه باطل
لان الضوء لا يقابل الا الظلمة احتج القائل ان الضوء هو ظهور اللون بانه ليس كيفية زائدة عليه بل الحس كما يرد لو
لا الادراك الاول طرحا له بريقا ولمعانا ما يترده في الضوء الا الضعف لا يرى كاللامع بالليل مثل البراغيث وعش الغراب
فانه يرى مثبتا في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج ثم السراج فانه يرى مضيئا سريعا ويستحيل ضوءه في ضوء القمر ثم
القمر فانه مضيء ولا ضوء له في الشمس ثم الشمس فانها الغالبة في الاضاءة التي يزول عندها ضوء ما عداها وما تقوى اي
زوال الاضعف الاقوى الا ان الحس لا يدرك الاضعف عند الاقوى ولا زواله به بحسب نفس الامر بل الحس لما ضعف
الظلمة وكان اللامع بالليل علم من الظهور طوران ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا نقوى نور السراج وبعد الا
اطراف لمعانا او الضعيف الضوء وكذا الكلام في السراج والقمر فظهر ان ضوءا هذه الاشياء ليس الا ظهور الوانها
عند الحس كما تدركه الحس لاحظاه الرائي بعد ولا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره فلما هلا قيل اي اراد
فانه يكون لم يكن كذلك الذي هو من امر زائد اصلا وان ذلك لا يزاد كمالية في نوعها وضعفها بحسب اختلاف الحس في قوته
وضعفه ولا يوجد على ان الضوء ليس كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره او وجد لم يحس لاستعمال عن الاضعف المحجوب في
عند استعمال الاقوى فيجوز ان يكون اللامع مثلا يضوء يستتر لانه الاما لا يرى في ضوء السراج المقصد الثاني
في مراتب الضوء اي مراتب الضوء فطلقنا العام بالخص الذي هو الضوء اي من خص هذا الاسم الكيفية الحاصلة للجسم المضيء من ذاته
الثلاثة في ما عنه او مرجعها كما في الشمس وما عداها من الكواكب فانها ليست اثرها عن شعاعه ضوء مارجعه او

وانما المضي نصير نورا اذا كان ذلك الجرم مضيا لذاته كما في الجرم المقابل للارض المستضيء بضوء الشمس فاذا قوبل الضوء بالنور
ان هذا الجسم والمضي هنا بنور ضياء والنور نورا وما حاصل في الجسم من مقابلة المضي لجرم هو الظل كما
على وجه الارض حال الاسفار وعقيب الغروب فانه مستفاد من الهواء المضي بالشمس وكما حاصل على وجه الارض من مقابلة
الجرم المستنير بالشمس فالضوء الاول الحاصل للجسم او مستفاد من جرم وذلك الجرم اما مضي بذاته او بغيره
ومن بعض الظل الذي حاصل من الهواء المضي وهو عند الحاصل على وجه الارض من مقابلة الجرم وهو بعض الضوء الاول
فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضي لذاته والضوء الثاني هو الحاصل من مقابلة المضي لغيره وكذلك الضوء الاول والثاني
الضوء الاول والثاني وكذا الظل مراتب كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف كما في افنية الجدران من الموت
المتوسطة من الوقت في الجدار فانه حاصل فيها ما الجدار اقوى واشد من الاحوال لكونه مستفادا من الامور المستضيئة
من مقابلة الشمس الواقع في جوانبه من الحاصل في الافنية وهو اقوى من الحاصل في المجرد

فادى ادراك من الذى وصل الشى الى ما فعله بما فعله من جهة وسطه ووروده فان كان نوعه شيئا واحدا ادركناه الى

سطح ونعنى ... الوارد ووروده ...

[illegible]

... ما فعله ... السمع هو الصوت ... اصلا ...

[illegible]

فيها اصلا بان بعضها بعضا لا بعدم فلا محذور على انا نقول انقسام الجنوح لكل جزء مشروط بانقسام

الجزء الاخير لانقسام الجنوح بالاخر فلا دور اصلا

[illegible]

[illegible] الشيخ ابي الحسن الاشعري [illegible] المعتزلة [illegible]

من جواز تعلقه باكثر من واحد [illegible] من جواز تعلقه بامور غير متناهية فعلى هذا لا يجوز كون العلم الواحد

[illegible] واحد متعلقا بما لا يتناهى وهو باطل قطعا [illegible] وانه ضعيف جدا لان [illegible]

[illegible]

فلا يمكن احد منها مستند الآخر [illegible]

[illegible] العلم [illegible] المعلومين كان التعلق [illegible]

بالمعلوم الآخر [illegible] العلم [illegible]

[illegible] المعلوم باسباب متعددة كالسواد الواحد [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] ان السى [illegible] الا [illegible] محال الاجتماع [illegible]

[illegible] على تمام علم [illegible] وظاهر [illegible] لان تعلق العلم بالعلم [illegible]

[illegible] العلم [illegible] ولا يحوز [illegible] قال الامام الرازي [illegible] ان الحلاف [illegible] على

[illegible] المعلوم [illegible] لان العلم [illegible] والا [illegible] على

[illegible] المعلومات الخارجية

[illegible] الجواب

[illegible] من الصور [illegible]

[illegible] الامكان الذهني [illegible] لا الحكم [illegible] بعلم واحد [illegible]

[illegible] الاعم [illegible] ان تكون [illegible] لكن العلم

[illegible] العلم المتعلق بكونه السواد [illegible]

وان كان متعلقا [illegible] المصادق [illegible] المصادق وكلاهما في المصادق [illegible]

[illegible] علم واحد علم [illegible] العلم [illegible]

العلم [illegible] العلم [illegible] ان العلم [illegible]

على [illegible] الامر [illegible] العلم الواحد [illegible]

المتعلق [illegible] العلم [illegible]

[illegible] الجهل المركب [illegible] اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان

[illegible] الجهل المركب [illegible]

[illegible] العلم [illegible]

الحلاف [illegible] واحد [illegible]

[illegible] الجهل المركب [illegible] للعلم [illegible]

و [illegible] الاول [illegible]

[illegible] فان العلم مطابق للمعلوم والجهل المركب غير مطابق

بالامور الخارجية [illegible] والاسباب

[illegible] الوجه العادي [illegible]

[illegible] اعتقاد [illegible]

[illegible] الاعتقاد [illegible]

[illegible] الاعتقاد او الاعلام [illegible] والاعلاف [illegible]

الالفاظ

[illegible] والجمهور [illegible] السمين [illegible]

الامر [illegible] والجمهور [illegible]

[illegible] الجهل [illegible] الجمهور فان [illegible]

[illegible] العلم والجهل [illegible]

[illegible] الاعتقاد [illegible]

[illegible] العلم والجهل المركب [illegible] الاعتقاد [illegible]

[illegible] الصفات النفس [illegible]

[illegible] العلم حصوله [illegible]

[illegible] الجهل المركب بالاتفاق ولا يكون [illegible] للعلم [illegible] اعتقاد [illegible]

مثل للعلم المفصل الرابع الجهل [illegible] المركب [illegible]

[illegible] ان تكون [illegible] للعلم [illegible] العلم [illegible]

السهو [illegible] اسباب التصور اي العلم التصوري [illegible]

التصور [illegible] التصور [illegible]

[illegible] التصور الاول [illegible] الجهل [illegible]

الجهل ايضا [illegible] اي من الجهل [illegible] التصور [illegible]

عدم اسباب التصور [illegible] من السهو والجهل

البسيط [illegible] العلم [illegible] السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة [illegible]

[illegible] الحافظة والثاني زوالها [illegible] ان الجهل والذهول

والنسيان [illegible] للعلم [illegible]

[illegible] الجهل البسيط [illegible] الجهل البسيط [illegible]

[illegible] الجهل المركب [illegible] الشك ولا الظن ولا النظر [illegible] والعقلة

والموت لانه عدم العلم [illegible] العلم [illegible]

[illegible] الامور المذكورة المفصل الخامس ادراكات الحواس الخمس [illegible]

علم [illegible] السامعة علم بالمسموعات والابصار اي الادراك [illegible]

[illegible] الادراك [illegible] العلوم [illegible]

[illegible] الى العلوم المستندة اليها [illegible]

[illegible] الحالة [illegible]

[illegible] الاولى [illegible] ولو كان الانحصار [illegible] بالمشتمل [illegible]

[illegible] الصورة [illegible] ونيل العلم بهذا النظم ودونه [illegible]

[illegible] العقل الفرق الوجداني لا تنقع [illegible] ادراك [illegible] العلوم المستنبطة

عن الحواس [illegible] بالنوع او بالجنس [illegible] على افراده [illegible]

الحواس [illegible] على [illegible]

[illegible]

[illegible] لان لفظ العلم اسم لمطلق الادراك [illegible] بالنوع [illegible]

[illegible] لجواز استناد [illegible] وذكر الاصلاء والنوع [illegible] الاستظهار [illegible]

اي اسن [illegible] اعني [illegible]

بالطلاق لان الحس [illegible] الادراك الحسي [illegible]

[illegible] الادراك [illegible]

ان [illegible] العلم [illegible] الادراك الحسي [illegible]

[illegible] ادراكه على [illegible] من عدم [illegible]

الصور العقلية [illegible] المقصد السادس فيما [illegible]

انها اي الصور العقلية [illegible] الصور العقلية [illegible] الخارجية [illegible]

فان [illegible] الحلول [illegible] بحلول [illegible] والصور الخارجية

[illegible] السكل الاول [illegible] المادة [illegible]

كان [illegible] الصورة العقلية [illegible] الحلول [illegible]

[illegible] الكبير [illegible] الصور العقلية [illegible] الصغير [illegible]

والامور [illegible] بخلاف الصور [illegible] الصغير [illegible]

الصغير [illegible] ان الصورة العقلية [illegible] الصغير [illegible]

[illegible] بخلاف الخارجية [illegible] الكبير [illegible]

العقلية اذا [illegible] الكبير [illegible]

بخلاف الصور الخارجية [illegible]

[illegible]

[illegible] بخلاف الصور العقلية [illegible] ان الصور الخارجية [illegible]

[illegible] الصور العقلية [illegible] بخلاف الخارجية [illegible]

الانسانية

الانسانية المعقولة [illegible] الاول اسم الانسان [illegible] لافراده [illegible]

[illegible] لفظ [illegible] وضع لفظ [illegible]

[illegible] الاسم الانسان [illegible] افراده [illegible] عليها باعتبار ذلك المعنى [illegible]

[illegible] ولا [illegible] اي [illegible] ذلك المعنى المشترك [illegible]

[illegible] ذلك المعنى [illegible] افراده [illegible] كلها [illegible]

[illegible] اذا [illegible] صورة الانسانية [illegible] ذلك المعنى المشترك [illegible]

[illegible] كانت تلك الصورة [illegible]

[illegible] الى سائر افراده والمراد بالمطابقة [illegible] الافراد اذا

[illegible] كانت تلك الصورة اعني صورة المعنى المشترك [illegible]

[illegible] تلك الصورة [illegible] الافراد [illegible]

[illegible] الى المعنى [illegible]

[illegible] الافراد اذا [illegible]

[illegible] العاقلة [illegible]

[illegible] صورة الانسان [illegible] الصورة [illegible]

[illegible] الصورة العقلية الانسانية [illegible] العاقلة [illegible]

[illegible] الصورة الانسانية [illegible]

[illegible]

[illegible] المطابقة [illegible] ان تلك الصورة [illegible]

[illegible] الخارج [illegible] افراده [illegible]

[illegible] المعنى [illegible]

[illegible] ان الصورة العقلية [illegible] الخارج [illegible]

لان المطابقة [illegible] الافراد [illegible]

[illegible]

[illegible] الوجود [illegible]

[illegible] الكلمات [illegible]

[illegible] الى حصصها [illegible] افرادها الا عسا [illegible] بها انواع حصصها [illegible]

المعلوم بها اي بالصورة العلمية [illegible] الثاني من الامرين اللذين ذكرهما في صدر الكلام ان

ما علم بها وهذا الامر الثاني [illegible] وصف الصورة بالكسر كان مجازا [illegible] بها صورة

[illegible] العلم عن الصورة الموجودة المساوية [illegible]

[illegible] المعلومة [illegible] الصور [illegible]

العلم والمعلوم [illegible] المعلومات [illegible]

[illegible]

الحى [illegible]

[illegible] المعد [illegible] لكن لا [illegible] الكسا [illegible] حصول الكر من حيث هو وبان

[illegible] كلا ادا [illegible] اجمالى واحد [illegible] واحد فان اراد وانما ذكر [illegible] العلم الاجمالى المفصل

[illegible] الاجمالى [illegible] المعنى لا

الى ان العلوم [illegible] المحض الى هو حال المفصل [illegible]

[illegible] العلم [illegible] المعلوم وكلما

المعلوم [illegible] العلوم [illegible]

[illegible]

واما [illegible] المعلوم [illegible] بالمفصل

[illegible] العلم الواحد

علم [illegible] العلم الاجمالى [illegible]

[illegible]

[illegible]

... المقصد الرابع الحاصل بالفعل وهو ان يكون سببا للوجود الخارجي كاستعمال
مثل الارض والسماء لم يوجد فاما انسانا في ستعداده الوجود الخارجي كانوجدا به في الخارج
على ذلك النحو وبين انواع الخارجية والفعلي بالنسبة الى الكل والانفعالي بعدها اي العلم الفعلي ليس
مقومها وبين بالانفعالي لما في الكل الكلي تكرير يسمى على الكل وبين انواع الخارج الى استعداد
قال الحكماء علم الله تعالى مقصود به علم فعلي لان السبب على وجود الطبايع الكلية في الخارج
لا يتوقف على الالات والادوات بخلاف علمنا انا فعالنا ولذلك يحصل صور وحملها على علمنا والوا
ان علمه تعالى باحوال الحكماء على النظام والاحسن الوجوه بالوجه الى الكل حيث هو كل متولد اسعد الله
وهو وما علمهم الوحدو بنسائي الوجوه الحكمة وهو العلم على علم بالعقل الاول واما علمه تعالى بذاته
والاول فعلها والانفعالي انفعال موضوع ادراك الذات وان كان معالم الرياضيات بما له ككليات عليك
اشارة الله تعالى المقصد العاشر قال اي الحكماء مراتب العقل اي النفس الاولى الناطقة الانسانية
ارتع الاولى العقل الهيولاني وهو الاستعداد المحض لادراك المعقولات وهو قوة محضة خالية عن الفعل
كما للاطفال فانهم في حال الطفولية واول الحلول استعداد محضا للتقييد ادراك وهو ثابت الاستعداد
حاصلا لسائر الحيوانات في اعلم ان الهيولى لان النوع معدوم في جسد الهيولى الاولى الخالية في
حوداتها عن الصور كلها المستعد لها العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات واستعداد النفس
لذلك لاكتساب النظريات منها وانه اي العلم بالضروريات حادث نعوا معها النطق تطرق
بالضروريات وعلى الترتيب ملامح في حصاصه برهان حتى وما هو اي ذلك الشرط الحادث للاحساس
بالتجربيات والتقريبات بها من المشاركة في المعاني العقلية احسن بما كثير واستغرق صورة
في الالهيات المحسوسة ولاحظ بعضها الى بعضها استعداد لان يعين علمها من المبادى صورة كلية واحكام
فيها بما هو علوم ضرورية ولا يوجد لكن اي العلم بالضروريات العلم بجميع الضروريات فان الضروري
قد يقوم اما العقل عن تعقل المتصور بحسب وجدان كالاكمة العاقل في اجمال الحلول والعنبي العاقد
للوجوه الجامعه لا معقولات عامة اللون التي يوصل الى ادراكها بانضمام جزئياتها وماهيرك
الجماع التي يوصل الى ادراكها بوجدان جزئياتها او لعدم شرط التصديق كما سمعها اي الحرف والوجدان
في المعقولات الحسية مان فاقد حس من الحواس فاقد للمعقولات المستند الى ذلك الحس او العقل بالوجدان
فان فاقد الوجدان فاقد لما يعطيه وكتصور النظري ... اعطي علي ... الاحوال كاحوالنا فان يطلق النظر

...

والتعقد ... اى الاولياء التي هي اى ... ...
معقولات ما الذي ... علما كاملا الضروريات ... الحاصل ... المسمى بالعقل
بالعقل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات اي ضرورية اي ضرورية التسمية ... على
استحضار الضروريات ولاحظها ما سيقع منها النظريات ولا يمكان حدوث الحالة ... الخاصة العقل ارادة اعمال
طلبه الاستنباط ملكة واستحضاره وتعد لكن العقل بالفعل اذا كان مولها استحضار ... جعفو النظريات
وتسير ... بها ... استنباطها من الضروريات بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية وتحصيل كسب جديد
وذلك انما يحصل لها لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى تحصل له ملكة ... على
استحضارها متى اراد من غير حاجة الى فكر المرتبة الرابعة العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده
النظريات التي ادركها بحيث لا يغيب عنه وهو علمك ذلك اي حضورها بالفعل مشاهدة للصور
العاقلة الانسانية والانسان في حال ... ... اى لا على ... ... عند العقل الا ...
بعض النفوس الكاملة عن العلائق ... ... معقولات ... ...
... ...
وان كان ... ...
في الدار الاخرة واعلم ان ... العقل المستفاد ... ...
ان ... ... الاربع ... ... والعقل المستفاد ... ...
واحد ... ...
على العقل بالعقل ... ... وان كان ... ...
... ... العقل المستفاد ... ... باستعداد
... ... لا ... استعداد ... ... استعداد ... ...
... الكمال ... والعقل بالعقل ... ... استعداد ... ...
... ... الانسان ... ...
... ... استعداد ... ... الاستعداد ... ...
... ... الاستعداد ... حصول الكمال ... المقصد الحادي عشر العقل ... ...
... العلم ... اى ... العقل ... ... العقل الذي
... ... النفس ... الضروريات التي ... اى
... العقل ... النفس العقل بالملكة ... ... والعقل

فان التصورات كانت ... بحصول صور نوع او شخص وكانت حصول صور نوع او شخص آخر مانعة منها
فان قيل الظاهر من الحاصل على اصطلاحهم هو الحاصل الاحاد كون الآحاد ... فلما ... انتاج الحاصل
او ... الصور الى ... الافراد ... المذهب ... على المذاهب ...
لا يجوز مطلقا والانحار الحلو عن الضروري ... الى النظر ... العلم ... المطلوب ...
ان ... الضروري نظريا ... ان يكون ... حكا النظري ... العلم ...
حلول العقل ... العلوم عن العلم ... اجتماع الضدين ... لا ...
...
[illegible]

نظريا ... وصورة اي الاستدلال المذكور بعضهم لان العلم بامتناع اجتماع الضدين
ضروري ومع ذلك ... على وجودهما والعلم اي بوجودهما ... ضروريا لان التصديق لا
يكون الا ... الاعراض والعلم بوجود الاعراض ... ولو ... وجود الاعراض
... الدال على ... فان بعضهم ... الاعراض ... الاضداد
كالسواد والبياض ... الدليل ... بامتناع الاجتماع ... الضروري الى النظري ...
... وهذا الاستدلال ... اي بامتناع اجتماع الضدين ... على ... العلم ... على
...
[illegible]

معلوما اي ... الانسان الى العلم الكامل ان مستحيلا الا بمه معلوما والحاكم بكل مستحيلا بانه معلوم لكونه هو الاستطا
لا ... والانسان والاتصاف ان لا بعطر لكلامه عرض من احكم السوء اي بخطا فطلب عطف على ان لا نطق لنا اي لا ذكر
الحاج من فيه مهملا في العموم ما استطعت وهلا يحمل كلامه اي كلام ان هاشم الذي هو راجعه على ما شرح من سياق
السعار ان المستحيل لا يحصل الا ... في العقل اي ... انا بسبيل الا ادراكه في نفسه بحصل في العقل من صور
هي لي ... بخصوصه فلا يمكن تصور شيء هو اجتماع السواد والبياض او الضدين فتصوره او تصور الممتنع انما على
سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر الذي يعقل بين السواد والحلاوة
لا يمكن حصوله بين السواد والبياض فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل في العقل صورته في العقل
الاجتماع بين السواد والبياض اذ لم يحصل صورته في العقل الاصول نظر ... والله واما على سبيل النفي بان يعقل
لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض فقد يعقل ههنا المستحيل المخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما
معنى اجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في شريك الباري سبحانه فانه لا يتصور الا على سبيل التشبيه
بان يعقل بين الله تعالى كشريك زيد الى عمرو او على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى وبالجملة لا
يكون تعقله اي تعقل المستحيل بماهيته من حيث خصوصيتها بل باعتبار من الاعتبارات المشبهة او العامة وعلى
هذا يقول ابو هاشم معناه ان هناك علم وليس له معلوم يتعلق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصه وهو على
عرضه ... ان هناك علما وليس له معلوم ... عن المستحيل لا يدرك اصلا بخلاف الممكن فانها
متعلقة في الحدم ... السابق نصه من العلم الحادث سواء كان متعلقا بالقديم او بالحادث
متعلق عقلا عند اهل الحق لا يجوز عندهم عقلا ان يحصل اي ... ارادة من جواهر بدن الانسان وغيرها لان البنية
ليست شرطا للحياة والعلم فاي جوهر ... فان ... كان عالما ... اي محل العلم هو القلب قال الله تعالى
ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال ولكن لهم قلوب لا يعقلون بها او اذان يسمعون بها وقال افلا يتدبرون القران ام على قلوب
اقفالها ... واختلف المتكلمون في بقاء العلم فالاشاعرة قضوا باستحالة بقائه كسائر الاعراض عندهم واما المعتزلة فقد
اجمعوا على بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف واختلفوا في العلوم المكتسبة المكلف بها فقال
المحققون انها ... والالزم ان لا يكون المكلف بها حال بقائها مطيعا ولا عاصيا ولا مثابا ولا معاقبا مع بقاء
التكليف وهو باطل بناء على لزوم الثواب والعقاب على التكليف وخالفهم ابو هاشم في ذلك واوجب بقاء العلوم مطلقا
وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة المجردة ... عن المادة ... وان كانت متعلقة بها في تصرفها
مدرك الجزئيات المادية ... المادة ... اي الحواس الظاهرة والباطنة وتسمى اي الناطقة المجردة
احوالها وصفاتها المذكورة ... سميت اي عند الحكماء من ... النفس هو النفس الناطقة ولكن ادراكها بالحواس بواسطة
آلتها

فانها اي ان ... حكم بالكلي ... في ... ان ... الاولى ... المحكوم
او المحكوم به وسيأتي في الكلام ... اي ... فانه ... ان المدرك للجميع هو النفس لكن
صور الكليات ترتسم فيها وصور الجزئيات المادية في آلاتها ... النوع الثالث من انواع
الكيفيات النفسانية الارادة وفيها اي في الارادة وفي بعض النسخ وفيه اي في هذا النوع مقاصد ستة الاول في
تعريفها قيل انها اي الارادة اعتقاد النفع او ظنه والقائلون بذلك ... فالوا ان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية
وانما يحصل اعتقاد النفع او ظنه في احد طرفيه ... ترجح على الآخر عند القادر ... وقيل ليس الارادة مجرد الاعتقاد
او الظن ... هو الميل ... واما الارادة فهي ... كالاعتقاد والظن كما ان الكراهة ... اعتقاد الضرر او
ظنه وليست الارادة ... الاعتقاد والظن ... اعتقاد ان الفعل ... او دفع
ضرر بلا ... الاعتقاد وهو اي الميل الذي يحدث معاقبا للعلم بالنفع او دفع الضرر ... لا يسمى بها
وانه ... ان القادر ... النفع ... ما لم يحصل له هذا الميل ... ذكرنا ... الاثر
ان الارادة ... النفع او ظنه مطلقا بل ... نفع له او لغيره ... بعض ... حصول الاثر
بلا ... من ... والميل الذي ... انما حصل لمن لا يقدر على ... الا ... بخلاف القادر التام
القدرة ... العلم والاعتقاد على ... السوي الى ... فان ... والاصل ... دون ... واحد
لو ... الارادة انما هو على راي المعتزلة واما الارادة عند الاشاعرة ... لتخصيص احد
المقدورين بالوقوع والميل الذي ... لا ... وان ... ليس ... فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة
لاحد المقدورين بالوقوع ... في المقصد الثاني من هذا النوع انها اي الصفة المخصصة ... عن الميل واستلزمه
بالميل ولا ... النفع ثم حصول الميل ... حصوله والتابع ... الفاعل ... ولا
تعريف ... الارادة بالميل المفسر ... الارادة العزم ... المراد اي اذا ... ارادة ... من ... اهال
... ذلك الفعل ... ارادة اتفاقا من اهل الملة والحكماء ... واما اذا ... عزم ... جلاء
المحرك ... الارادة فان ... هو الارادة ... العصاة فاما الارادة الحادثة بلا خلاف
... اذا ... الارادة ... فانها لا ... ذلك ... وان كانت ... لا ... واحتجوا
وذلك ... المحرك ووجود الطعام والعلاف ... التص
اي ... الارادة ... تلك الارادة ... القصد الى الفعل وهو اي القصد الى الفعل ما ... حال
الايجاد اي حال الايجاد بالفعل ... على الفعل ... المراد فانه قد ... العزم
الفعل ... واستدلوا على ذلك بان العزم ... على احد الامرين بعد ... التردد فيهما والعزم
الذي هو هذا ... والضعف ... حتى ... الجزم ... التردد بالكلمه

ومع ذلك فهذا التكون الذي لا يوصل الى ... لوم ... على الفعل ولا قصدا اليه بل يكون ... بسبب قصد الفعل ويكون
منه على الفعل ... وذلك العزم ... او الشرط ... شرائط الفعل او ... من ... ولا يحد
... وان لم يكن ... التام ... موجب الفعل ... كان ... العزم ... ارادة ...
على الفعل ... العزم ... وارادة ... القصد ... اليها ... والا ...
العزم ... الارادة ... المقصد ... الارادة ... بشروطه ... او ...
الارادة ... والتكون ... احدهما ... اصلا ...
بواحد منهما ... وجود الارادة ... من السمع ... مساويان ...
الذي هو ... احدهما بالارادة ولا ... على ... احدهما ...
... على ... احدهما على الاخر ... الارادة ... للفعل ... على ... بالارادة
... الفعل ... للفاعل ... السمع ...
... احدهما الاخلاف ولا ... مطلوم ... الصرورة ...
... السمع ... كان ... مساويان ...
... احدهما ... على الاخر ... متساويان ...
... الارادة ... السمع ... احدهما
... الاستواء ... الصرورة ...
فاما ... الصرورة ... الترجيح ... والاصل ...
... على الترك ... متساوي
... مساويان ... احدهما ...
المطلوب ... التساوي ... الصرورة ...
لم ... ولما ... المرجح ... المذكورة ...
... السعود ... الاختيار ... المرجح ... هذا
... على التساوي ... ترجح ... الترجيح ...
... الموصل الى المقصد
... الارادة ... الموصل ... الارادة ...
... الارادة ...

... اي ... او ... اي ... الارادة ... اذا
قبل الارادة ... الفعل ... لم ... الجوارح ... العزم ...
... الارادة ... واما اذا ... مراتبها ... لا ... المقدور
بالرجوع ... لان ارادة ... الارادة اخرى ...
... على ... الارادة ... على هذا ...
... الارادة ... بارادة اخرى او لا ... القصد ...
... الارادة ... الفاعل للارادة ... بالارادة اخرى ... ان الانسان قد
... الكراهة ... الاخر ... لا ...
... الارادة ... واحد ...
الكراهة ... الكراهة ... الارادة ... العزم
... بالارادة ... الافعال
... الارادة ...
... الارادة ... ارادة كان
... الارادة ...
... كل واحد ...
... الضدين ...
... الضد ... الارادة ...
... الضد ... كراهة الضد ... ارادة ...
كراهة الضد ... الارادة ... ارادة الضد ... كراهة الضد لان
... الارادة ... كراهة ... كراهة الضد ... ارادة ...
... كراهة ... الاخر
... الضد ...
... الضد ...
... الارادة ...
... الارادة ... الارادة ...

وهو ظاهر واستلزام ارادة النبي [illegible] الشعور بالضد [illegible] الكراهة [illegible]
الارادة [illegible] الكراهة ومنهم من قال [illegible] ان الارادة [illegible] الكراهة على الاطلاق [illegible] حصول الارادة فلا يكون
حال الشعور بالضد ولا يذهب عليك ان [illegible] هذا الكلام [illegible] وادا ظهر [illegible] ارادة النبي [illegible] كراهة
بهذا الارادة [illegible] كراهة الضد لا مطلقا [illegible] الكراهة [illegible] شرط الشعور به اي بالضد
قوله قال القاضي ابو بكر و الامام الرازي [illegible] اي [illegible] ارادة النبي مع الشعور بضده [illegible] كراهة الضد
ذلك [illegible] والظاهر [illegible] الضدين كل واحد [illegible] ارادة على السواء او ترجيح
احدهما [illegible] على [illegible] وكون [illegible] وهذا الظاهر [illegible] الارادة
[illegible] الصدين [illegible] المقتصد [illegible] القاضي [illegible] الارادة
[illegible] سواء كان ذلك [illegible] فعلا او قولا [illegible] ارادة
اي الارادة [illegible] كون [illegible] القاضي والمصري [illegible]
القول [illegible] وصف [illegible] الارادة [illegible] وجود
وجوده وان اراد [illegible]
[illegible] الارادة [illegible]
[illegible] العلم [illegible] علي ق
هو الفاعل [illegible] الافعال [illegible] والمراد
[illegible] الطبائع [illegible]
ان كان [illegible] الطبائع [illegible] الفاعل [illegible]
ان كان [illegible] الطبائع [illegible]
[illegible] الفاعل [illegible]
[illegible] الطبائع [illegible]
[illegible] الارادة [illegible]
[illegible] المحسوس [illegible]
[illegible] الشعور [illegible]

المشهورة وهذا [illegible] النفس [illegible] او [illegible] الصلوات ان تعالى
والقوة [illegible] الكتاب [illegible] بالعكس [illegible] على [illegible]
[illegible] والقوة [illegible] والقوة [illegible]
[illegible] الارواح [illegible] الافعال [illegible] والقوى [illegible]
[illegible] الاجسام [illegible] الاجسام [illegible]
كالصورة [illegible]
على [illegible] واحد [illegible] على النفس
القدرة الحادثة على [illegible] الاشاعرة [illegible]
فعلا [illegible] على [illegible] العبد [illegible] على القدرة
الحادثة [illegible] فعل العبد [illegible] الله
[illegible] تعالى [illegible] فعل العبد [illegible] على [illegible] تعالى [illegible]
[illegible] الله [illegible] العباد [illegible] العبد [illegible]
[illegible] الاخر [illegible]
[illegible] كان [illegible] محالا او [illegible]
[illegible] تعالى
[illegible] العبد [illegible] عدم
[illegible] العبد [illegible] تعالى
[illegible] القدرة [illegible]
[illegible] العبد [illegible]
[illegible] العكس [illegible]
على [illegible] القادر [illegible]
[illegible] القدرة [illegible]
القدرة الحادثة [illegible] القدرة الحادثة [illegible] العبد [illegible]
لله تعالى [illegible] ارادة [illegible] العبد [illegible]

من حيث هو حدوث العدد بالكلية فلو وجد على ... في الجنس لانه ... الحي والنفوس كما هو الحق وانه
اي ما دست ... انصاح ... معلوم بالعدد لان الرؤوس الصاعد الى ... عال بالاحساس
... على ... والاولى احساسا اي ... الصعود ...
... الصور ... واحساسا دون الثاني ... الصور بالعكس الى ... الاسكار
[illegible]

[illegible]

ومنها المتكلم بان قيل يحتمل لا لا يحتمل ان الحدوث اذا وجدت في حال كانت متعلقة بوجود الفعل في ذلك الحال
حتى يلزم امكان وجوده قبل ما يسمونه الحدوث في الحال بناء على امتناع الفعل في الحال وهو اي تعلق
الحدوث السابق بالفعل على هذا الوجه لا يستلزم امكانه اي امكان الفعل في الحال الحادث في الحال
فلا يصح بما ذكرتم من ان الفعل الذي يمكن فعل حدوثه في جواز كون الحدوث موجودا قبل حلها الامتناع الذي
هو ان الحدوث الحادث في الفعل في الحال كما ادا على رايكم ان كان يعين الفعل على معنى ان الحادث في الفعل
متوقف على حصول الارادة فهو الفعل في الحال اي حال الامتناع في الحال الحادث كما مراده حصول الفعل في حال
قبل بيان حدوثه وان كان عدم عادة الكلام بيان الامتناع يمكن حادث في الا لزم [illegible] للحدوث وحده فلا امتناع
امتناع اخر ويلزم التسلسل بان يكون بين الحدوث والفعل امتناعات لا اول لها عدم وساطة لا امتناع الامتناع اخر
اعتباري فلا حاجة الى الامتناع اخر لا ما عول انصاف الحجة بصفة الامتناع دون اللا امتناع فحتاج الى دليل
قطعا وهذا المراد بالحادث والامتناع وقد اي بما ذكرناه من قول الشيخ نظر يرجح ذلك النظر الى حصول سبق وقوله
حصول الفعل قبل الفعل محال لو كان وجودا ان حصول الفعل في زمان شرط كونه قبل الفعل محال فلا كلام
فيه اذ لا اشكال ولا شك لا يستلزم ان يكون ذلك الزمان مشروطا على الفعل فان لا يكون مشروطا عليه بل هو
فاسلم انه انتفاء اجتماع وجود الفعل وعدمه لكن هذا المحال الى ملزوم وجود الفعل في ذلك الزمان في حينه
حتى يلزم امتناع عدمه لانه يجوز ان يكون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا للعدم فلو هو الحجة محال لا دون
الفعل وعدمه لا يمكن وجوده قطعا فلا يتصور الامتناع الواقع اصلا بل الامتناع العدم وذلك
لا ينافي تعلق الحدوث على هذا و هو اراده معنى اخر وهو وجود الفعل في زمان عدم الفعل لا زمان يجتمع عدم بل
بان يرجع تعلق اي حال ذلك الزمان مع عدم الفعل في زمان وجود الفعل قبل وجوده في حال حضور ذلك الزمان
محال لا انتفاء فحصول تعلق الحدوث بالفعل حدوثه عليها التي هو ذلك الذي ذكرناه من ان الفعل قبله محال لشرط كونه
قبل الفعل ولمن محال اجتماع الوجود بذلك الشرط كعقود الاوقات محال الشرط فيما اي منع كونه واما ما علامة
فيكون الاجتماع محالا لا العقود في نفسه ولا منع من معقود في زمان ما هو ما لا يستحيل ان يكون العقاب
ويوجد قبل المعقود وهو الى الشيخ في ان الحدوث الحادث مع الفعل كما هو المعتبر كالنجار وجود [illegible]
الداوين وليس علي الولاي رحمه وقال المعتزلة اي اكثرهم الحدوث قبل الفعل وسلو سح و يستحيل
فعلها بالفعل حال حدوثه منهم اصطلاح من حال الحدوث منهم من اسبابها حال وجود الفعل وانا مثلا
العادة قد علمه اي على كل الفعل لا امتناع بطها حال وجوده الكسب بما حاله على بيان في وجود معقود ...
فيها شرط لوجود المعقود كالنية الحسنة المشروطة في وجود الافعال المعدومة ومنهم من سماه اي
وجود الفعل وجود اسباب الحدوث حال وجود الفعل كاجوده الكلام اسباب الفعل حال وجود الحدوث [illegible]

ودليلكم

ودليلكم على ان الحدوث وتعلقها بالفعل على قول لا معنى وجود الاول لان تعلق الحدوث بالفعل
فمعناه الايجاد والايجاد الموجود محال لانه يحصل الحاصل لا يقال لم لا يكون الايجاد قبل الوجود والفوا
ايضا ان يقال وجد وحصل بما سبق على ان الحدوث الحادث موجود وهو جميع في حال يسمونه عدمه
الحادث اي ايجاد الموجود بذلك الوجود الذي هو اثر وكل الايجاد حادث محال فلا يكون ذلك الوجود الذي
هو موجود في زمان الايجاد مستندا الى الموجد ومتوقفا على الحادث والمحصل هو ايجاد الموجود بوجود آخر
وتحصيل ما هو حاصل قبل الحصول الاثر بحسب الزمان وان كان متوقفا عليه بحسب الذات وهذا المعلوم هو
لا يستحيل الفعل بها الوجه الثاني ان حادث تعلق الحدوث بالفعل الحادث محال عدمه ومن الحدوث على
الباقي حال بقائه والثاني باطل بيان الملازمة ان المانع من تعلق الحدوث بالباقي ليس الا كونه محصلا للوجود الحاصل
حال حدوثه محصلا للوجود ايضا وهو وجود الباقي بعين الوجود حال الحدوث فلو تعلق الحدوث به حال
الحدوث لتعلق به حال البقاء لان المتعلق واحد ولا بد بين اوقات الاوقات في احكام الاشياء فلما اللازم
اي الحدوث تعلق الحدوث بالباقي لو دام وجوده بدوام تعلق الحدوث به او يعدم الحادث في الباقي يا اطلاق
ان الملازمة المذكورة اعني ايجاد الموجود عدم الى المعنى لوجوده دون عدم وهذا الباقي في معناه ان
الحادث هو الموجود بعد العدم علو سعلوه الحدوث يعلق على عدمه ووجوده وجوده معا بخلاف الباقي
فانه كان موجودا حال الحدوث فلا يتعلق الحدوث يعني الى الوجود ولا عدم الكون مطابقا للواقع او يتعلق
بعلمهم او لا تعلم من العلم في الاتفاق فان الموجود في الفعل واحكامه هو العلم او العلم علومهم ولم يسأل عن هو
معارضته لها اللاتفاق فالعلم بالبقاء وان كان حكم مشترك وقطا عدمه في حال حدوثه و اما سائر الفعل في حال
واعلا فان المعلوم في انصاف الفاعل لكونه واعلا حال الحدوث و سعيه كون الفعل واعد عدمه لاجل
في انصاف بالفاعل حال البقاء و سعيه بانها عماله الارادة او ذلك وجود معاريها التي
حال الحدوث دون البقاء فلم يلزم من عدم المعارض حال البقاء عدم المعارض حال الحدوث فكون الحادث الحدوث فلا
الاقوى ولو اراد اصل الحدوث من الصور الثلاث فبل الحدوث لم يجعلها الدليل الا الوجه الثالث ابدا اي كون الحدوث
الفعل لا اصل لوجد حدوث دون الاول الى او عدم معدوم او دائم يكون الحدوث والمعدوم معا فعلي وجه
معدوم وسوالي حدوث معدوم او معدوم قديم عدم معدوم وكلاهما باطل لا حدوث الحادث في معلق الاول
لمعدوم انه معدوم تعلق الحدوث معدوم كما بحدوثه ولو كان ذلك لاستحالة الحدوث الحادث لكان مستحالي
الحدوث انصا احسب عرف ايان الفعل في الارادة على فلا يتعلق به الحدوث الموجد فان المتكلم وقد اي
[illegible] الايادي ذكره الاقوى نظر ادعية الزائم لمذهب الخصم عن وجود الحدوث قبل الفعل وما ذكره

في الجواب بيان للسبب الذي تركاه المعذور وصاحب العذر فهو باسم الخير لا يصح له فأن طلب

ان المعترض ادعوا وجود العذر فعل الفعل في تعلقها امر والحسن مسلم وجوبها ومع تعلقها بالاولى

الراى المطالبهم ولمن وجود العذر يصح اسقاط التعلق بالكلية جاز اذاه الذي منه فلا بيان بيان هنالك يتعلق

عن كل وجه وجود المعذور ونحو الذي بعد العذر فعل الفعل يصح تعلقها في الحال وانما الذي يستحق تعلق العذر

بالمعاصي الاول الامساك كونه الفعل اولها فالتعلق به اي تعلقها بالفعل فعل برهان مساواة لا يسع

فنوع الاشكال الحسن اي من قبيل التعلق ذكر ان يكون العذر موجودا في الفعل في تعلقه بالفعل

برهان محذور كان للمعاصي حكما والصحابة في الجواب ان بيان العذر العذر الحادي والحق انه العذر الحاصل

التي لا يجوز بها اعذرنا فلا يلزم جواز تعلقها على الفعل جواز بعدم الحادث عليه بدم المعذور متعلق في الاول

بالفعل تعلقا معذورا لا اثر عليه وجود الفعل وبها تعلق امر حال معذور تعلقا حادثا من جانب

فلا يلزم من وجهها صح تعلقها المعنى عدم آثارها فاندفع الاشكال الحاصل من الوجه الرابع اي كان العذر على

المعاصي لا فعل التي بيان لا يكون الكافر في زمان كونه مكلفا بالايمان لا عذر معذور لكنه كالكافر المعذور عليه بل

تعد ابليس ان لا يسقط عصيان حال احد ادعى الفعل لا عصيان في بعد لا عذر فلا تكليف فلا عصيان

وانما اعني اعذار المكلف التي فيه بها الوجه المواضع منه فلا يكون ما كلف به معذور له وادامه لكن جاز له

على الفعل وصح المواضع منه بعدم الفعل المكلف به وعلى باطل بايجاب الامر ولو جوز تكليف الكافر

بالايمان مع كونه معذورا فيلزم تكليف بخلق الجواهر والاعراض مما شيء معذور له ولا مانع من التكليف بخلق الخلق

من كونه غير معذور وهو مصادرة لا تصلح مانعا فلما جوز تكليف الحال عذرنا فلزم جواز التكليف بالحال الكلي

وليما الذي وسلوان ترك الايمان على الكافر حال كونه ايمانه بعذر له فان لم يكن في وجوده معذورا له خلاف

عدم الجواهر والاعراض فالذي معذورا له اصلا فلا يلزم جواز التكليف بالايمان جواز التكليف بخلقها وانا الحاصل

فلهما الشيء معذورا له الوجود شرط التكليف عندنا ان يكون هو اي ذلك الشيء متعلقا بالعذر او يكون ضده متعلقا

لها وهذا الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن معذورا له حال عدمه لكن تركه بالفعل يصح الذي هو الكفر معذورا

له حال كونه كافرا بخلاف ايجاد الجواهر والاعراض فانه غير معذور له فعلا ولا تركا فلا يجوز التكليف به وانما جاز كون

من قصد الاعذار وعنوانها في على ما عدم الحسن في تعلق التعليق في بيان بطلانها فروع للمعتزلة مبنية على عدم

في العذر الحادث الاول اهل الحلول الماتريدية من جميع معذورات حوته ابو هاشم وانتاعه مطلقا وفصل الجبائي فجوز ان الحلو

عن جميع المعذورات عند وجود المانع ومنعه عند عدمه في المناسب ومن الموالى بن بل جوز الحلو عند عدم المانع في

الافعال المباشرة وجوزه في الافعال المتولدة ومن بين العذر الحادث لا يخلو عن معذورها عند الاشاعرة في النوع الكلي

انهم اتفقوا على انه تقسيم الافعال المعذورة الى الاحتياج في وجوده الى الة كالقائم بالمحل اي كل الافعال

القائمة بمحل العذر بشرط كون العذر والى ما لا يحتاج في وجوده الى الة كالخارج عنه اي كل الافعال الخارجة عن محل

العذر متعلقا بالحي ومتعلقه بكل الفعل وعند الاشاعرة ان العذر الحادث لا يتعلق على وجه مجاوز للعذر الثالث

اتفقوا على انها لا تسعى عن متعلق اي يستحيل ان يوجد العذر مع انها لا يتعلق بمعذور ما اصلا لكنهم اختلفوا

في كيفية تعلقها به فعند المعتزلة العذر الحادث متعلق بالفعل قبل حدوثه اي من حين وجوده متعلق بالمعذور في الحالة

الثانية فقط فلا يتعلق به في حالة الثالثة الاخرى الحالة الحادثة وكذا المعذورية في الحالة الرابعة الا يتعلق العذر به في

الاولى الحالة الثالثة وهكذا وعند الاشاعرة حال وجود العذر متعلق بالفعل فعلا اي مع وجوده في الحالة في الحالة التي يتعلق بوجود

الفعل في الحالة الثالثة والرابعة وما بعدها التي تخص تعلقها بوجود الفعل في الحالة الثالثة فقط وقال الامدي

ثم ان المحصلين تعلقها بالحالة الثالثة اختلفوا فالجبائي قال الفاعل في الحالة الاولى التي وجد فيها الفعل

دون الفعل بعد الحصر يعلم في الحالة الثالثة ابو هاشم وجود الفعل بعد الفعل ولا بعد الفعل وقال

انه بعد في الحالة الاولى يفعل وفي الحالة الثالثة يفعل وقال ابن الهمام بعد الفعل مطلقا اي في الحالتين

معا ومدار هذا الخلاف ابو هاشم اورد على الجبائي بان صيغة المضارع اذا اطلقت صحح في بعض ابن الاستقبال

تارة وفيهما الحال وكان ابو هاشم اختار ذهب الاشتراك والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال النوع الرابع

قال ابو الهذيل العلاف المعتزلة على افعال القلوب بعضها ولا يجوز تقدمها عليها وفي العذر على افعال الجوارح

يجب ان يكون قبلها قال الامدي وهذا وامثالها من الاصلاحات التي لا مستند لها تظهر فسادها باوائل النظر

فيها والاشتغال بها مضيع للزمان في غير مهم فلو تركناه اعرضنا عنها المقصد السادس الممنوع عن الفعل هل هو

قادر عليه حال كونه ممنوعا عنه فعند الاشاعرة او العذر عندهم مع الفعل ولا يتصور كون الممنوع عن فعل قادرا

عليه في حال المنع اذ لا يوجد فلا يقدر عليه وقال انه ان يكون الممنوع قادرا على الفعل الممنوع منه وقال

المعتزلة والمحصلون قالوا الحق بتعدد العذر دون المعذور والمنع بعكسه اي لا يتعدد العذر بل يتعدد

المعذور وبعد وجود العذر سواء كان للمانع وجود او عدمه فاذا تعدد المعذور كالسكون بعد الحركة

المعذور او وجود المانع او الضد اي بعد المعذور كالاعدادات المتعلقة المتولدة للحركة المتولدة للحركة الحلق

او كان عدما كالاعدادات يترتب عليه المعذور مثلا بعد العلم بالعمل الحكم فانه مثال وجود الاحكام دون

العذر عليه وادعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمعتاد فانهم قالوا ان الممنوع قادرا على ما منع منه ولكن

فرق بين الزمن الذي لا يتصور منه الحركة اصلا وبين المعتاد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة لا كل واحد منهما

عن قادر على الحركة والاشتغال بمكانه لكل الضرورة العقلية تنبيه بالفرق بينهما ولنسج لكل الآثار المعذورة

[illegible]

المدرك وصارت مناسبة على حسب مناسبة الصور الخارجية فان الخارجية لم يكن مناسبا لكونها
صورا خارجية بل لكونها موجودة في الحس المدرك [illegible]

[illegible]

اريد بالنجح ما يسمى [illegible] كما لا انحصار في النجح وجودي ولعل الاشاعي ومبنى الى
هذا المعنى لحكم الكون وجوده [illegible] ما قال الشيخ الى الحس الاسرى في الاشيء [illegible] النجح انما يتعلق بالموجود دون المعدوم
على ما سأل العدم [illegible] عن المعدوم الموجود لا عن العام المعدوم فان التعلق بالمعدوم [illegible]
[illegible] على هذا القول ان النجح لا يتعلق [illegible] ولا يتعلق [illegible] على نحو ما ذكر في العدم [illegible]
صعيف [illegible] اي النجح انما يتعلق بالمعدوم دون الموجود والمراد هو المعجزة وكبرى [illegible] على هذا
فالرمن عامي عن العام المعدوم لا عن المعدوم الموجود وان كان مصطلح [illegible] لا الى الاشكال [illegible]
وهو اربعكم [illegible] اي يتعلق النجح بالصوت [illegible] ذلك اي يجوز على هذا القول يتعلق النجح الواحد بالصوت [illegible]
نحو يتعلق العدم الخاص بهما [illegible] لان النجح يتعلق بالعدم ونحو اجتماع الصوت [illegible] والعدم [illegible] متعلق بالوجود ولا
يجوز اجتماعهما [illegible] وكون [illegible] النجح على المعجزة [illegible] في هذا القول واما على القول الاول فلا يتسع لا يتعلق بالعدم
كما عرفت [illegible] القول الاول الذي هو الاصح انه اي النجح صد العدم في جهة التعلق [illegible] واحد والا لما
تضاد [illegible] التعلق والعدم [illegible] بالموجود كما [illegible] فيكون النجح متعلقا [illegible] ونظيره الارادة والكراهة
فانهما لما تضادا كان متعلقهما واحدا اذ لو اختلف متعلقهما لم يتضادا [illegible] القول الثاني هو الاصح
من العلماء على نحو الرمن عن العام مع انه معدوم فالحكم ولو [illegible] الاسلام على القول الثاني انه يتعلق
النجح بالمعدوم [illegible] المتحدى [illegible] القرآن اي يلزم ان لا يكون المتحدى [illegible] الانسان [illegible]
لا يكون على [illegible] عدم الاتيان [illegible] لان الامر مجبول على عجز [illegible] الانسان بمثل القرآن [illegible]
المعقول [illegible] لان العقل يحكم [illegible] انما يكون [illegible] الا ما عوا [illegible] الكلام [illegible] وعلى النحو
عن الاسلام [illegible] النجح [illegible] اللفظ [illegible] وعلى [illegible] وجوده [illegible]
كما في [illegible] عن العام المعلق [illegible] والذات وعاجز [illegible] المعجزة [illegible]
بالمعنى [illegible] الانسان عن القرآن وكان الشيخ [illegible] على [illegible] الحسن [illegible] المعجزة [illegible]
هل يتسع للعلم او الارادة [illegible] خلاف [illegible] متسع للارادة [illegible] اي يكون المعدوم [illegible]
[illegible] وحصصا [illegible] على [illegible] فيكون المعدوم [illegible] للارادة قطعا [illegible]
فالابهم متسع للعلم [illegible] الحكم [illegible] تصور [illegible] لحكم [illegible]
اي لا يتصور [illegible] على تلك الوجوه [illegible] الحسن والاحكام [illegible] الكتاب الحادي
[illegible] في [illegible] ولا [illegible] العام [illegible] واما الاتيان
[illegible] المعدوم [illegible] المتعلق [illegible] المقصود العاشر هل النوم
صد للعدم ام لا يكون [illegible] العام [illegible] ان يكون [illegible]

العدد الحركة

المعجزة [illegible] وكبرى [illegible] صدور الافعال المتقنة الكثيرة من العالم [illegible] صدور الافعال المحكمة
العلم [illegible] بالتجربة [illegible] في [illegible] الافعال العقلية [illegible] وان كان الاعلم
لم [illegible] النوم لا [illegible] العدم مع كونه مضادا للعلم [illegible] الادراكات [illegible] العقلاء [illegible] الاتحاد
[illegible] فان النوم مضاد [illegible] لا [illegible] العلم [illegible] الادراكات [illegible]
العاصي [illegible] فلا يقطع [illegible] الافعال [illegible] العالم ولا يكون [illegible]
كلاهما [illegible] قال الآمدي [illegible] العلم [illegible] معدود [illegible] العام [illegible]
[illegible] وتسلطها [illegible] المسقط [illegible]
[illegible] المسكر [illegible] السلطان [illegible] المعقول [illegible]
هذا وان كان [illegible] العاصي [illegible] لكون الوعد [illegible]
وكون العام [illegible] المسقط [illegible] الاسقاط [illegible] الاكثر [illegible] النوم [illegible]
[illegible] ان [illegible] اذا كان النوم مضادا للعلم [illegible] الادراكات [illegible] العام
[illegible] والسمع [illegible] المتكلم [illegible]
عند المعتزلة [illegible] الادراك [illegible] النوم [illegible] السماع [illegible]
والنوم [illegible] الادراكات [illegible] العالم [illegible] الادراك
[illegible] العاشرة [illegible] الاصحاب [illegible]
الادراك [illegible] الشرائط [illegible] المعتزلة [illegible] الادراك [illegible] النوم [illegible]
العادة [illegible] الادراك [illegible] النوم [illegible] للادراك [illegible]
ولا يكون [illegible] ادراكا [illegible] الباطل [illegible] الاسعاد [illegible] الادراك
[illegible] العالم [illegible]
[illegible] الادراكات [illegible] السلطان [illegible] المسكر [illegible]
[illegible] السلطان [illegible] المسقط [illegible] للعلو [illegible]
[illegible] الاسعاد [illegible] النوم [illegible] الادراك [illegible]
[illegible] النوم [illegible] الصدور [illegible]
[illegible] النوم [illegible] الحس المشترك [illegible] الحس [illegible]
[illegible] الحس المشترك [illegible]
[illegible] الصور [illegible] الصورة [illegible]

المعنى بحسب لا اساوكه فيما ساحه وذلك حاصل للمتصل الاول كذلك ولا يثبت لهما اتصال في جزء واحد

ولا يجوز ان يكون الحكم اولا ان يكون كل منهما في بعض دون بعض الا ولا يسل الى ذلك فانه كل جزء

الماء المذكور الى كل واحد من العالمين على السوية ولا يجري بينهما السل احدهما القسم الثالث وهو مبني على

الفرع الحادث والمولد انهم قالوا الفرع الواحد قد يولد في الاسود حركات متعددة الى جهات مختلفة

ان تحرك الجسم بعدد واحد من الى الجهة الاخرى

اراد بما الطاعة واما الاشارة ونواهيه [illegible]

ومعنى [illegible] الكمال المطلق الذي [illegible]

[illegible]

عند المعتزلة ان الرضا هو الارادة [illegible]

[illegible]

والعدم اي عدم الفعل [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

المطلق بوله لسدح حجر والاسص [illegible] مع شي بعد والمرو الخامس من الموجودات يحتاج الى [illegible] والعفص
والعفص والعابس بعرط التعشى المسبح للمعوى وكون الحارة المسميات بعضها امرى وبعضها [illegible]
والاصوات الغير يولم بالمعوى التابع لضعف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ وبالجملة الاطباء على ان حرى
الانفعال سابق للوجع ولكن الامام الرازى قال نعم اى حج نوع يسكن هو الوجع في العادة لم يحس الالم
الا بعد زمان ولو كان اى تعريف الانفعال [illegible] بالاسبح [illegible] وخصوصا الالم عن القطع والعوى
[illegible] تعريف الانفعال الحاصل بالقطع تحت العضو لسوء المزاج الذى هو المولم وحصول
[illegible] وان كان [illegible] العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج [illegible] حصل الالم الذى [illegible]
وربما احتج الامام على ما [illegible] تعريف الانفعال [illegible] بان اللام بان الشعور عموم الانفعال [illegible]
يكون متصلا وموضوعى فلاحرا لكون [illegible] اللام الذى هو موجود بالفعل [illegible] احتج [illegible] على ان
المعوى [illegible] لجميع الاجزاء ولا تشعور [illegible] الاسعرى فيما الاجزاء [illegible]
من المعوى بالفعل [illegible] انفعال الاجزاء المعوى وسوسط بينها وبعسر بها والاعداد حاصل لا كن
اجزاء المعوى [illegible] الكل الا وهو [illegible] انفعالا حاصلا لاكثر الاجزاء [illegible] الكل الا وهو [illegible]
كونه كل لان [illegible] المعوى فلا يكون المعوى [illegible]
[illegible] بعولان [illegible] الانفعال
[illegible] اعنى الحلال [illegible] العضو ما كان
فيكون تعريف الانفعال [illegible] طاهر العضو دون باطنه [illegible] المحلل [illegible] الحقيقى
[illegible] ملصقه [illegible] الالم [illegible] المعوى والنوع المحلل
[illegible] لان [illegible] الالان
[illegible] الاجزاء [illegible] الاجزاء
[illegible] الالان
[illegible]
[illegible] الانفعال [illegible]
[illegible] المزاج الذى هو المولم [illegible]
[illegible]
[illegible] الاجسام [illegible]
[illegible]

اوالكميه

او الكيفية [illegible] الصور [illegible] السبب [illegible] والالم [illegible] المزاج لا [illegible]
[illegible] المزاج [illegible] الانفعال [illegible]
سوء المزاج [illegible] طبيعى [illegible] العضو [illegible] الطبيعى
[illegible] المزاج الطبيعى [illegible] الطبيعى [illegible]
عن الاعتدال والمولم [illegible] سوء المزاج المختلف [illegible] سوء المزاج المختلف [illegible] الالم [illegible]
[illegible] المولم [illegible] الانفعال
[illegible] سوء المزاج [illegible]
[illegible] الاعضاء الاصليه [illegible]
[illegible] الاعضاء [illegible] الطبيعى [illegible]
الاصليه [illegible] الاولى [illegible]
[illegible] الاحساس [illegible] الحسى
[illegible] الحسى [illegible] احساس [illegible]
[illegible] العضو الاصليه [illegible] سوء المزاج [illegible]
[illegible]
[illegible] سوء المزاج المختلف [illegible]
[illegible] الالم [illegible] الاحساس [illegible]
[illegible]
[illegible] والاحساس [illegible]
والمحسوس [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الصحه [illegible]

بعض اعضائه [illegible] كالصحه [illegible] والمرض [illegible] اى اسباب
الواسطه بينهما [illegible] سروط التعادل [illegible] والزمان [illegible]
من الصحه والمرض فلا واسطه بينهما اصلا لان العضو الواحد فى زمان واحد [illegible]
سليما او غير سليم فلا [illegible] واسطه بين الصحه والمرض [illegible] التعادل [illegible]
[illegible] بينهما الواسطه [illegible] الواسطه بينهما [illegible] التعادل [illegible] واسطه
[illegible] بين الصحه والمرض [illegible]
لا صحه ولا مرض [illegible] وسط [illegible] وسط [illegible]
واحد [illegible] فى زمان واحد [illegible] واحد [illegible] الموضوع [illegible]
[illegible] واحد [illegible] عضو واحد فى زمان واحد [illegible] المزاج [illegible]
المركب [illegible] ولا واسطه [illegible] الصحه والمرض [illegible]
[illegible] الصحه [illegible] الاعضاء [illegible] سالم العضو [illegible]
[illegible] مرض [illegible]
[illegible] الاعضاء [illegible]
الاوقات [illegible] واسطه [illegible] المزاج [illegible]
الفصل الثالث فى مقولة الكيف والكيفيات المختصه بالكميات وهى [illegible] الاول [illegible] اى الكيفيات [illegible]
بالكيف [illegible] كالزوجه والفرديه العارضين للعدد وكذلك الاوليه والتركيب
[illegible] العارضين [illegible] للاعداد وللمتصله السلب والتربيع اى كالتثليث والتربيع [illegible]
وكذلك [illegible] والسدس [illegible] الكرويه [illegible]
فانها نوع شكل وهو عارض للكم المتصل [illegible] الامام الرازى
هذا النوع من الكيفيات هو الكيفيه [illegible] اولا وبالذات للكميات وبتوسطها [illegible]
[illegible] الشكل العارض [illegible] بواسطه [illegible] الذى هو الشكل
[illegible] عارضه للجسم الطبيعى [illegible] العارض للكميه [illegible]
[illegible] وكلا [illegible] عارض للكميه [illegible]
الجسم الطبيعى بتوسط الجسم التعليمى ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون [illegible] الاول
هو المقدار [illegible] عارضه بالذات للكم [illegible] ان [illegible] اللون والضوء [illegible] وهذا
النوع من الكيفيات [illegible] الاول هو السطح اذ لا لون ولا ضوء فى عمق الجسم [illegible] اللون [illegible]

داخل الجسم وكذلك الضوء فى [illegible] بالذات كالملمس [illegible] بالسطح [illegible] على [illegible] الزاويه [illegible]
[illegible] الخط [illegible]
[illegible] فالزاويه [illegible] المركب [illegible] والسطح [illegible]
[illegible] الزاويه [illegible] للزاويه [illegible] الزاويه [illegible]
السطح [illegible] خطين [illegible] خطا واحدا [illegible]
[illegible] الزاويه [illegible]
[illegible] الزاويه على المقدار [illegible] الزاويه [illegible]
احاطه [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الزاويه على التعريف المذكور [illegible] الزاويه [illegible]
باب الكم [illegible] والاكبر [illegible] زاويه
[illegible] الزاويه [illegible] السطح [illegible] خطان
[illegible] خطا واحدا [illegible]
[illegible] الزاويه [illegible] الزاويه
عارض للكم كالشكل [illegible] بواسطه [illegible] الذى هو الكم [illegible] الزاويه
[illegible] زاويه اصلا
[illegible] الزاويه
[illegible] الزاويه [illegible]
[illegible] زاويه اصلا [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

ذكروهما واعترض [illegible] وارد على المدعى اما ثانيا فلان التمسك بمعنى الحصول في الحيز وحده وجعله كالمعنى الاول
ولا وجه لحمله عليه لو لعله آخر واما ثالثا فلان هذا الوجه مما يصار للسؤال الوارد وسواء [illegible]
[illegible] على الحصول اربعة انواع [illegible] [illegible] بان عدم الانقسام امكان [illegible]
المعلول كما سلفا عنه لا للسلوك لهاى المذكورة في الكتاب [illegible] عليها التمسك بان الكون علته الكائن [illegible]
الحواشى اما التمسك فهو انهم قالوا الاكوان الحركية المكتنفة بالتحيز الذي هو الجوهر [illegible]
دان الجوهر بعضه حصول في حيز ان حركان وثانيا بعضه حصول في حيز مخصوص [illegible]
بعينه اى بعينه وذلك الحيز المخصوص وحصوله فيه [illegible] ان احدهما الكائن على الحصول في الحيز المخصوص
وثانيهما الكون الذي هو نسبة الى المعنى بنسبة الى الحيز المخصوص وحصوله فيه فالفرق بين الكون الذي هو المعنى
وبين الحصول في الحيز على الكائن المسمى [illegible] واما الحال فهو قوله لكن اى [illegible] الجوهر الى الاتصاف
[illegible] على السوية فان الحصول في حيز [illegible] خارج عن ذاته لكن الكلام في ثبوت ذلك المعنى وانه
حادث بمعنى انه [illegible] حصول في الحيز او بحصول آخر وانه يسمى بالكون كما يزعمون فان الحصول في الحيز المخصوص
[illegible] عندنا بخلق الله تعالى فلا حاجة الى اثبات معنى آخر المقصد الثاني انواع الكون اربعة هي
السكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك لان حصول اى الحصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر
آخر او لا فالثاني وهو ان لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر قسمان لانه ان كان ذلك الحصول مسبوقا بحصول في ذلك
الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة وعلى هذا فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة
حصول اول في حيز ثان وورد على الحصر اى على حصر القسم الثاني في الحركة والسكون الحصول في اول الحدوث اى
حصول الجوهر في الحيز اول زمان حدوثه فانه كون غير مسبوق بكون آخر لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون سكونا
ولا حركة وهذا ايراد لا يبطل الحصر والجوهر في اول زمان حدوثه كان لا متحركا ولا ساكنا وقال
ابو هاشم وما عدا انه اى الكون في اول الحدوث سكون لان الكون الثاني في ذلك الحيز سكون [illegible]
لان كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وما اختص به فاذا كان احدهما سكونا كان الآخر
كذلك وهو لا يخص معنى السكون الذي [illegible] يكون آخر [illegible] الحركة من السكون لا يلزم منها الا ذلك
الاول في الاحيان المتعاقبة [illegible] ذلك وقال الحركة مجموع سكنات في تلك الاحيان وقال
قدر [illegible] الرجوع هذا الفائدة الحركة لا سكونا صاخلا لسكون فكيف يكون الحركة حركة [illegible] فان
احد الضدين لا يكون جزءا للآخر فلا في رد مذا الانطالة الحركة والسكون متضادان على الاطلاق بل
الحركة في الحيز ضد السكون عنه اذ لا يتصور اجتماعهما في محل واما الحركة الى الحيز والسكون فيه فانها اى
الحركة الى الحيز نفس الكون الاول فيه وذلك الاول خرج عن الحيز السابق [illegible] وسواء الكون الثاني

فقد جاز للكون الثاني [illegible] [illegible] صفات النفس وانه اى الكون الثاني
ما تعاقب فكذلك هذا اى الكون الاول [illegible] الكون هذا الامر [illegible]
النفى الحقيقي [illegible] في بعض الصفات ولا نسلم ان ما ذكره من صفاته [illegible] الكون
الثاني حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة بما تعاقب فكون الثاني هذا الامر وهذا اشكال [illegible]
[illegible] واساس المقصد الى الحواشى [illegible] الآن [illegible] اى يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة الا انه
في الحيز ان لا يكون مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز لان يكون مسبوقا بالحصول في حيز آخر كما هو [illegible]
للكون الكون الثاني حركة لانه مسبوق بكون آخر في ذلك الحيز ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق [illegible]
سكونا في هذا المكان والحاصل انا لا نعني بالسكون المسبوق بكون آخر حتى يكون الكون في اول [illegible]
سكونا ويلزم ح ان يكون الحركة مركبة من السكنات كما نعني في الحركة عدم المسبوقية بالكون في ذلك الحيز ولا في
حيز آخر [illegible] بالكون في حيز آخر حتى لا يلزم ان يكون الكون الثاني حركة [illegible]
على اعتبار الامرين معا في الحركة اذ لو حملت على اعتبار الاول فقط كما هو ظاهر لزم ان يكون الكون في اول
[illegible] حركة ولا فائدة في ايراد على هذا اشكال لا يقول به [illegible] اى وجه [illegible] الحركة ما ذكر [illegible]
ذلك الاشكال لكن لا يكون الحركة مجموع سكنات لان الكون الثاني سكون [illegible] الحركة ومنع وجود [illegible]
او يجمع اجزاء الحركة سكنات لان كل سكون يجب ان يكون جزءا للحركة وهو ظاهر فان الكون في اول [illegible] سكون
عنده ولس جزءا للحركة اصلا والرابع في ان الكون في اول [illegible] الحدوث سكون لان السكون [illegible]
[illegible] السكون بالحصول في المكان مطلقا كان ذلك الكون سكونا ولزم تركب الحركة من السكنات [illegible]
الاول في الاحيان [illegible] بالمسبوق بكون آخر في ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة
[illegible] تركب الحركة من السكنات فان الكون الاول في المكان الثاني [illegible]
عن الحيز [illegible] الاول ولا سكون الحيز عن الاول حركة فكذلك الحصول [illegible] ان [illegible]
حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان [illegible] اى [illegible] وان [illegible] ذلك الآخر جوهر بالفعل
للافتراق والاجتماع واعلم انا [illegible] [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] عند المتكلمين فانهم [illegible] والاجتماع واحد لا [illegible] الا على وجه واحد [illegible]
[illegible] والافتراق [illegible] على وجوه [illegible] [illegible] وقد [illegible]
[illegible] [illegible] اقسام الافتراق وصرح بان المجاورة عين الاجتماع واعلم ان
الاجتماع فانه يكلم [illegible] اى جوهر [illegible] الى الاجزاء لا انه اجزاء واحد وانه [illegible] [illegible]
[illegible] الوصف الواحد لا يقوم [illegible] لا على ان يقوم بكل واحد منهما وهو ظاهر ولا ان يقوم بهما

معا والا لزم تكلف واحد [illegible] او وصيغ احدهما اى ولان الاجتماع وضع احد الجوهرين بالنسبة
الى الآخر فانهما اى الكائن [illegible] اى الوضع وسمى الاجتماع فالجوهران المجتمعان كل منهما له اجتماع [illegible]
فهنا كاجتماعان [illegible] بالماهية متماثلان بالهوية فاحفظ هذا الذى ذكرناه فانه مما [illegible] على الشرح
الكلام [illegible] لما اجتماعا واحدا فانهم [illegible] الاجتماع من مقولة الوضع المقصد [illegible]
اى الحصول في الحيز [illegible] بسيطه الحس وكون الواقع الادلة على راى المتكلمين [illegible]
من [illegible] فاما الكون الذى هو نوع واحد والحصول [illegible] كل الانواع [illegible]
امور [illegible] لا تحصل [illegible] [illegible] اما في مكان آخر كما في الحركة او [illegible] المكان كما في
السكون [illegible] [illegible] اى يكون [illegible] [illegible] على راى آخر [illegible]
امكان [illegible] [illegible] كما في الافتراق والاجتماع ولا [illegible] الامور [illegible] لا وجود لها في الخارج
وقال الحكماء السكون عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فالمجرد لا يوصف بالسكون الذى هو امر عدمي عندهم [illegible]
شانها الحركة [illegible] [illegible] [illegible] والحصول [illegible] المذكورة امور [illegible] لا تحصل [illegible]
[illegible] وانما هو نوع واحل [illegible] [illegible] [illegible] احدا [illegible] [illegible]
والحصول [illegible] الواحد الحصص [illegible] [illegible] الى جزء واحد او [illegible] الى جزء آخر ولو
[illegible] الله تعالى وحده لم [illegible] باجتماع ولا افتراق مادام منفردا واذا خلق الله تعالى بعد
ذلك [illegible] والكون الثابت له اولا [illegible] [illegible] المقصد [illegible]
في كونه متحركا وذلك في صورة [illegible] [illegible] من مكان الى آخر فاستدلوا على حركة الجواهر الظاهرة [illegible]
[illegible] الجوهر المتوسط [illegible] فيما تحرك والا كان ساكنا ادلا واسطة بينهما فيما هو [illegible]
بعد اول زمان حدوثه وليس ساكنا اذ [illegible] مع حركة باقي الاجزاء لزم الانفكاك وانفصال البعض الاول عن البعض والتبوت
حالا [illegible] اى الجوهر المتوسط داخل في الكل والكل داخل في حيز الكل فهو داخل في حيز الكل فيكون منتقلا [illegible]
وخروج الجوهر المتوسط [illegible] اى عن حيز الكل الى حيز آخر [illegible] خروج [illegible] فيكون هو ايضا متحركا
الاول [illegible] بكونه متحركا [illegible] اى جعلوا حيز الجواهر المتوسط هو البعد المفروض الذى يشغله الجوهر المتوسط
وهو بعض من حيز الكل ولا يسكن [illegible] ويكون متحركا والاصلاف [illegible] الحيز كما [illegible]
وكذلك [illegible] والمسبق [illegible] [illegible] كالجوهر المتوسط [illegible] وكيف لا وانه [illegible]
بالحركة الجوهر المتوسط اذ هو [illegible] السطح [illegible] الجوهر الجواشى التى احاطت به من جوهر [illegible]
المتوسط فانه لا [illegible] السطح [illegible] والحواشى [illegible] الى [illegible] كما [illegible] [illegible]
[illegible] البعد المفروض كان [illegible] [illegible] متحركا كالجوهر المتوسط [illegible] [illegible]

[illegible] وان [illegible] الجواهر [illegible] الجوهر الوسطانى مفارقا لحيزه اصلا واما المسمع المذكور فانه مفارق [illegible]
[illegible] حصص [illegible] بما [illegible] الجوهر كما هو المتعارف عند الجمهور [illegible] [illegible]
[illegible] الصورة الناشئة كالاستاد [illegible] اذا كان الجوهر [illegible] في مكان وتحرك عليه جوهر آخر [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] في مكانه متحرك والزم على هذا القول ما اذا تحرك اى على الجوهر [illegible]
كل منهما [illegible] لا [illegible] الجوهر [illegible] الجسم [illegible] في حالة واحدة وهو باطل [illegible]
فقال [illegible] هذا الالزام الحركة قسمان قسم يزول به المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به [illegible] وذلك [illegible]
[illegible] الواحد في حالة واحدة [illegible] الجسم [illegible] وحركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول
المكان عنه كما في الصورة التى فرضها [illegible] اى على قول الاستاد [illegible] اى لا [illegible]
[illegible] فان الاستاد اطلق اسم الحركة على الحالتين [illegible] سواء كان [illegible] او [illegible]
[illegible] [illegible] كان [illegible] اطلقوا اسم [illegible] على الكون مطلقا [illegible] السكنات [illegible]
عن المكان الاول [illegible] والمكان الثاني [illegible] لم يطلقوه على القسم الاول [illegible] [illegible]
المقصد الخامس [illegible] بالاكوان على [illegible] جوهر فرد [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] ولم [illegible] الجوهر الفرد الاكثر من جوهر واحد [illegible]
[illegible] فان الحس [illegible] من الجواهر جميع الجهات وهو [illegible] من الجوهر
الفرد [illegible] [illegible] جميع الجهات [illegible] منها الجسم الطويل العريض العميق [illegible] يكون [illegible]
[illegible] غير متلاقية [illegible] واتفقوا [illegible] على المجاورة والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة [illegible]
فقال الشيخ الاشعرى والمعتزلة المجاورة اى الاجتماع الذى هو كون الجوهر بحيث [illegible]
الذى [illegible] الجوهر [illegible] وذلك [illegible] حصول الكون للجوهر حال الانفراد [illegible]
من الجوهر [illegible] المجاورة [illegible] [illegible] [illegible] وقال الشيخ والمعتزلة
[illegible] التأليف [illegible] المجاورة [illegible] على المجاورة [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] المجاورة التى [illegible] التأليف [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] وحدة المجاورة [illegible]
الفرد [illegible] وان تعدد المجاورة [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] الجوهر الفرد [illegible] الجواهر [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الجواهر [illegible] [illegible]

المنضم الى واحد فان المانع يعد فانه يجوز [illegible] والاستاذ يقول فيهنا اى فيما اذا [illegible]
واحد من الجواهر فى جهاته بالف واحد واذا احاط به بالكثرة [illegible] ومن هيهنا [illegible]
حدبه [illegible] من الجواهر الفردة على حدة وانطلاقا اى انطلقوا [illegible] وحدة التأليف التى ذهب اليها الطائفة الاولى
بانه قدير ان المماسة مضادة [illegible] المجاورة [illegible] واحدة بالف
واحد من [illegible] اى الجوهر المحاط بها [illegible] ما دامت [illegible] لم يبطل [illegible]
لا [illegible] ان يبطل التأليف الواحد [illegible] دون [illegible] الاستاذ ابو اسحق المماسة من الجواهر [illegible] المجاورة
بينهما وانهما متعددان [illegible] بتعدد المجاور [illegible] والمماسة على راى [illegible] حقيقة [illegible]
ضد المجاورة بالاتفاق والمجاورة عين المماسة والتأليف على الاصح [illegible] المماسة [illegible] حقيقة [illegible]
الفاعل [illegible] اذا حصل جوهر [illegible] اى اذا حصل [illegible] ثم [illegible] مماسات [illegible]
المماسات والمجاورات [illegible] فالكون الحاصل [illegible] الجوهر [illegible] المماسات [illegible]
متعدد وانما تعدد الاسماء بحسب اعتبارات فان الكون الحاصل [illegible] الانضمام الجواهر المسمى سكونا والكون
الموجود حال الانضمام وان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا وتأليفا ومجاورة ومماسة والكون الموجود بعد
زوال الانضمام يسمى مباينة والاكوان [illegible] على [illegible] الاكوان [illegible] لاختصاص الجوهر بالاحياز
وهذا الذى ذكره القاضى [illegible] بناء على اصول [illegible] المخصوصة [illegible]
الاعراض [illegible] من امتناع [illegible] الجوهر [illegible]
فانه سواء كان مماسا له او غير مماس [illegible] هذه المذاهب والتنبيه على ان قول القاضى
[illegible] فلم [illegible] فروع [illegible]
[illegible] الجوهر الفرد [illegible]
[illegible] المماسات [illegible]
واحد كان [illegible] مماسات [illegible]
او [illegible] اذا كان المماسة [illegible] واما اذا كانت [illegible]
[illegible] المماسات [illegible]
المماسة [illegible] على المماسات [illegible] على ان المماسة وكذا المماسة [illegible]
[illegible] الجوهر [illegible]
الى [illegible] كما ذكره القاضى [illegible] الجوهر [illegible]
[illegible] وقال الاستاذ [illegible]

[illegible]
[illegible] الكون واحدا والكون الموجود [illegible]
الاستاذ [illegible] على الكون [illegible] المماسة والمجاورة [illegible]
انما [illegible] الكون [illegible]
[illegible] الاصحاب [illegible]
[illegible] الجوهر [illegible]
[illegible] ان البعد هو المماسة والقرب هو المجاورة [illegible]
[illegible] مماسات [illegible]
[illegible] ان الكون [illegible] الجوهر [illegible]
[illegible] حصول المماسة [illegible] الاخرى [illegible]
[illegible] الاستاذ [illegible] المجاورة والمماسة [illegible]
[illegible] امكان المماسة [illegible]
[illegible] المماسة [illegible] العالم [illegible] الاجتماع [illegible]
[illegible] المماسة من امكان المجاورة [illegible]
[illegible] المماسة [illegible]
المجاورة [illegible] الاجتماع [illegible] اصطلاح
[illegible] الاكوان [illegible]
[illegible] الاصطلاح [illegible]
[illegible] الاكوان [illegible]
[illegible] الاكوان [illegible]
[illegible] المذكور [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] المماسة [illegible]
[illegible] الكون [illegible]
[illegible] الكون [illegible]

كما اذا كان [illegible] واحد اكثر من زمان فان الكون [illegible] الاول [illegible]
[illegible] الجوهر [illegible] واحد [illegible]
الكون [illegible] المماسة [illegible] الجوهر [illegible] المماسات المتعددة [illegible]
الواحد [illegible] والاستاذ [illegible] الكون [illegible] جوهر واحد [illegible]
[illegible] المجاورة والمماسة [illegible] الاطلاق [illegible]
[illegible] الاكوان [illegible] الاعراض [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] السكون [illegible]
الكون [illegible] الحركة [illegible] الكون [illegible] الاول [illegible]
[illegible] الكون [illegible] السكون [illegible]
[illegible] الكون [illegible] سكون [illegible]
[illegible] الكون الاول [illegible] حركة [illegible] السكون [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] الحيز الاول [illegible] السكون [illegible]
[illegible] السكون [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] السكون [illegible] الحركة [illegible] السكون [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] الحيز الاول [illegible]
الحصول فى الحيز الثانى الذى هو السكون [illegible] الكون الاول فى الحيز الثانى [illegible] الحيز الاول [illegible]
[illegible] الكون الثانى فى الحيز الثانى [illegible]
[illegible] الحيز الاول [illegible]
[illegible] الحيز الثانى [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] السكون [illegible]
السكون [illegible] الاعتمادات المتعددة [illegible]
[illegible] السكون [illegible]
[illegible] الاعتمادات [illegible] السكون [illegible]
[illegible]
[illegible] الكون [illegible]
[illegible] الاجتماع [illegible] السكون [illegible]

وايات [illegible] ابو هاشم [illegible] والعقاب [illegible]
[illegible] القدرة [illegible]
[illegible] المكلف [illegible]
[illegible] المكلف [illegible]
[illegible] الحركة والسكون [illegible] الجوهر [illegible]
[illegible] السكون [illegible] الحركة [illegible]
ابو هاشم [illegible] الحركة [illegible] الكون [illegible] الكون [illegible] السكون [illegible]
[illegible] الكون [illegible]
[illegible] الكون [illegible]
[illegible] السكون [illegible]
[illegible]
[illegible] الحركة [illegible] السكون [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الاشكال المختلفة [illegible]
[illegible] المختلفة [illegible]
[illegible] المختلفة [illegible]
[illegible] ابو هاشم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الجواهر [illegible]
[illegible]
[illegible] المختلفة [illegible]
[illegible] الاشكال [illegible]

اعا لكون الصورة اى صورة ذلك الجزء وهذا اعلى سنا ذلك الاختصاص الحصول ذلك
ايضا انما يتصور اذا كانت تلك الصورة حادثة فان ذلك الاختصاص للاجزاء ان يستند الى
الصورة حيث هى لانا نشاهد ان الاجزاء المتساوية فى الصورة حاصلة فى احياز متباينة والاجزاء
ايضا او يستند الى فاعل نقاد ذلك الجزء الى ذلك الحيز اولو قدرنا عدم الفاعل لكانت اجزاء العنصر حاصلة
فى احيازها ولا بد لحصولها فيها من سبب ولا سبب سوى ان الجزء المعين كان فى ابتداء تكونه حاصلا فى حيز
يتخصص بصورته عن الفاعل واستمر وجوده لكن يتخصص بصورته وانما كان فى ابتداء الكون حاصلا
فى ذلك الحيز لكونه متصورا بصورة اخرى حالها على قياس هذه الصورة وهكذا الى ما لا نهاية
الاول ان الاصل ان احد جاحدا مصاحبا صورته لعدم وجود الموضوع عدميا فلا يلزم صدق العكس
وان احد صيغا صدق ولان العكس لا كذا اى صدقا ايضا ولا يلزم صدق العكس حسا
حارصا لا كذا اى الموجب الجزئى الخارجى احص من الموجب الجزئى والحسى وصدق الاخص
الاعم

فان كان امر عن امر الحركة الاولى لم تحصل [illegible] واجسام موزعة على [illegible] [illegible] الاسمائي

الحركة [illegible] ان الامور [illegible] وذكر لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية فانها اي [illegible] في محلها

النوعية ولا يعني بما [illegible] في الوحدة النوعية [illegible] في الوحدة الشخصية وذلك لان الشخص هو النوع مع [illegible]

وهي اي ما [illegible] من الوحدات في الوحدة النوعية هي وحدة ما فيه و وحدة ما منه و وحدة ما اليه فان هذه الامور

اذا اتحدت كانت الحركة واحدة بالنوع واذا [illegible] كانت الحركة متنوعة اذ لو اختلفت [illegible] الحركة بحسب النوع كانت كل

من الحركات الواقعة في تلك الانواع المختلفة نوعا من الحركة وان اتحد ما منه وما اليه [illegible] في الحركة

[illegible] من السواد الى [illegible] الى [illegible] الى السواد [illegible] الى السواد

فان ما فيه الحركة ههنا مختلف بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد المبدا والمنتهى بالنوع [illegible]

منتهى [illegible] على الاستقامة واخرى على الاستدارة فان المستدير والمستقيم مختلفان بالماهية [illegible]

فكذا الحركتان الواقعتان عليهما واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع لاختلاف ما فيه مع اتحاد ما منه وما اليه [illegible]

لاختلاف ما فيه [illegible] الى الاختلاف فيهما كان اولى كالتسود والتبيض فانهما مختلفان بالماهية لاختلاف الامور الثلاثة

فيهما وكذلك ما منه وما اليه فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلفت ماهية الحركة وان اتحد ما فيه كالصاعدة والهابطة

في الحركة الاينية وكالتسود والتبيض في الحركة الكيفية فان الحركة في كل واحد من هذين [illegible] مختلفان بالماهية لاختلاف

المبدا والمنتهى فيهما بالنوع مع اتحاد ما فيه [illegible] المبدا والمنتهى [illegible]

[illegible] بالماهية [illegible] الاختلاف [illegible]

[illegible] احتلافا في الماهية [illegible] ان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدا [illegible]

[illegible] التضاد [illegible] في اختلاف الحركة بالماهية [illegible]

في الوحدة النوعية [illegible] الحركة لان الامور [illegible] بالنوع [illegible] في نوع واحد من الامور [illegible]

الحركة [illegible] النوع [illegible] بحسب الشخص [illegible] بحسب النوع [illegible]

الشخص في الحركة [illegible] لان [illegible] الاختلاف [illegible] بالنوع [illegible]

[illegible] الحركة [illegible] بالنوع [illegible]

الى الحركة [illegible] بالنوع [illegible] الحركتان [illegible] في الماهية [illegible]

فان نوع المحل لا يوجب نوع الحال وان كان تعدد المحل [illegible] بحسب الشخص [illegible]

في سواد [illegible] نوع واحد [illegible] ما فيه [illegible] وما اليه [illegible]

[illegible] الى الموضوع [illegible] ولا [illegible] لاختلافها ولا [illegible]

نوع واحد لا يختلف [illegible] الوحدة [illegible] الحركة [illegible] النوع [illegible]

وحدة الجنس في وحدتها الجنسية [illegible] بالماهية فهو [illegible] ومعدادها واضلاد

العوارض بالنوع لا يوجب التنوع في الموضوعات كما ان تنوع الموضوعات لا يوجب تنوع عوارضها [illegible]

[illegible] الوحدات [illegible] الوحدة النوعية [illegible] هو الجنس [illegible]

[illegible] وحدة ما فيه [illegible] الحركة الواقعة في كل جنس [illegible] الحركات [illegible]

كالحركات الكمية والكيفية [illegible] تحت [illegible] الاجناس [illegible] الحركات فيها [illegible]

جنس [illegible] في الكيفيات المحسوسة [illegible] جنس [illegible] وهي جنس [illegible]

وهكذا الى [illegible] الحركات النوعية [illegible] الحركات الشخصية [illegible]

ومنها ما هي [illegible] متضادة [illegible] الاجناس [illegible]

[illegible] كالعلو والاسفل [illegible] متضادة لانها [illegible] في موضوع واحد [illegible]

[illegible] الاحتماع [illegible]

الا [illegible] وللتضاد [illegible] فاما التضاد [illegible] المشاركة في الجنس [illegible]

منها اي من الحركات [illegible] كالتسود والتبيض فانهما نوعان [illegible] تحت الحركة في [illegible]

في الموضوع [illegible] الخلاف [illegible] وبين الصفرة والحمرة وغيرهما فهو غاية الخلاف [illegible]

[illegible] كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف فان كل واحد من النمو والذبول [illegible]

[illegible] الخلاف [illegible] التخلخل والتكاثف [illegible]

[illegible] كالصاعدة والهابطة فان كل واحد من الصعود والهبوط [illegible]

[illegible] في حد [illegible] محدود [illegible]

الطرفين [illegible] فان السواد والبياض [illegible] غاية الخلاف [illegible] النمو والذبول والتخلخل والتكاثف

الصعود والهبوط [illegible] غاية الخلاف واما الحركة الوضعية فلا تضاد فيها [illegible]

من الحركة المستديرة لا تضاد فيها [illegible] لا تضاد [illegible] فان الصاعد [illegible]

الهابط [illegible] وكذلك [illegible] السواد الى البياض [illegible]

الى السواد [illegible] ولا تضاد [illegible] الصاعد [illegible]

[illegible] الارض [illegible]

هذه الصاعدة والهابطة [illegible] الحركة وهذا [illegible] غاية الخلاف [illegible]

كلام الامام في الملخص والمذكور في [illegible] والعالم [illegible]

لانهما [illegible] واحد [illegible] غاية الخلاف [illegible]

ومنها ما [illegible] الا [illegible] الاصطلاح [illegible]

[illegible] المبدا والمنتهى [illegible] العارضان لا [illegible] اذا [illegible]

[illegible] التضاد لا [illegible] والعدم والملكة [illegible] ولا التضايف [illegible]

[illegible] المبدا والمنتهى [illegible] الحركة [illegible] المبدا والمنتهى [illegible]

فان المبدا [illegible] المبدا [illegible] والمنتهى [illegible] المنتهى [illegible]

متضادين [illegible] بالعكس [illegible]

[illegible] في [illegible] ولا في الوجود [illegible] واحد [illegible]

فليس [illegible] التضاد [illegible] في موضوع واحد [illegible] المبدا والمنتهى [illegible]

للجسم [illegible] للاطراف [illegible] في الاجسام [illegible]

طرف واحد مبدا ومنتهى لحركة واحدة [illegible] لحركة واحدة [illegible]

[illegible] مبدا [illegible] واما المستديرة [illegible]

[illegible] واحد [illegible] بالذات [illegible] الاعتبار [illegible]

للحركة [illegible] المبدا والمنتهى [illegible]

[illegible] تضاد الحركات انما يكون لتضاد المبدا والمنتهى [illegible] الحركة المستقيمة [illegible]

الحركة المستديرة والاكان [illegible] تضاد اطراف المستقيمة [illegible] المستقيمة [illegible]

[illegible] بالنوع [illegible] المستقيمة [illegible] المستديرة [illegible] المستقيمة الواحدة

بالشخص [illegible] بالنوع [illegible] المستديرات [illegible] المستقيمة [illegible]

[illegible] الواحد [illegible] التضاد [illegible]

[illegible] المستقيم [illegible]

[illegible] المستديرات [illegible] المستقيمة [illegible]

[illegible] المستقيمة [illegible] الموجود في الخارج [illegible]

ولا شيء من المستديرات [illegible] الاسطوانة المجردة في الخارج [illegible]

[illegible] المستقيمة في الموضوع [illegible] لا تضاد المستديرة [illegible]

[illegible] التضاد بين المستقيمة والمستديرة فان التضاد بين الحركات [illegible]

المستديرات

المستديرات تضاد لكان المستديرة واحدة اضداد غير متناهية [illegible] بالنوع وذلك لان

[illegible] مستديرة واحدة [illegible] غير متناهية [illegible]

فلو كان المستديرة ضدا للمستقيمة لكان لمستديرة واحدة اضداد بلا نهاية [illegible] المستديرات [illegible]

[illegible] الحركة الى [illegible] الحركة [illegible] الاخرى [illegible]

[illegible] على التوالي [illegible]

[illegible] السرطان الى الجدي [illegible] التوالي [illegible] الجوزا والثور والحمل والحوت والدلو [illegible]

[illegible] السرطان الى الجدي [illegible] على التوالي [illegible]

[illegible] الفلك [illegible] بسيطا [illegible]

[illegible] السرطان [illegible]

[illegible] الاطراف [illegible] التضاد الحركات المستديرة [illegible]

[illegible] والمستقيم [illegible] الحركة [illegible] المسافة [illegible]

على ان الحركة الى التوالي والحركة الى خلافه [illegible] المبدا والمنتهى

[illegible] الاعتبار [illegible]

[illegible] السرطان الى الجدي على التوالي [illegible] الحركة الصاعدة [illegible] السرطان [illegible]

التوالي [illegible] الصاعدة والهابطة

المستقيمتين [illegible] الصاعدة من الجدي الى السرطان على التوالي والمنحدرة من السرطان الى الجدي [illegible]

التوالي [illegible] المسافة [illegible]

[illegible]

[illegible] الحركة المستقيمة [illegible] المستديرة [illegible]

[illegible] لا [illegible] الاجتماع وان [illegible] موجودة بالفعل [illegible]

ولا تضاد [illegible] المستقيمة [illegible] المستديرة [illegible] الحركة المستقيمة [illegible]

[illegible] الكم [illegible] بالعرض [illegible] الاقسام

الاول [illegible] على المسافة [illegible] المسافة [illegible]

[illegible] الحركة [illegible] الحركة [illegible] الزمان [illegible]

[illegible] الحركة [illegible] الاقسام [illegible]

[illegible] الزمان [illegible] الانقسام [illegible] المسافة [illegible]

ولم يوجد ذلك فيها الحكم لان التعدد حركة النار وحركة الارض اكثر التعدد صعود الهواء الى المركز وهبوطه الى المحيط
وكيف يكونان متضادين والمطلوب بهما حالة واحدة هي ان يكون فوق الماء وتحت النار ويرد عليه ايضا [illegible]
ان يكون تضاد في الحركات لاجل الاين الصاعدة الى المحيط والهابطة الى المركز ولا يكون حركة الحجر الى فوق وحركة [illegible]
الى تحت متضادين مع انهم صرحوا بخلافه وتضاد الحركتين المستقيمتين كالصاعدة والهابطة [illegible]
ولا التضاد المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المتحرك واحد ولا
لتضاد الزمان فانه لا تضاد فيه اي في الزمان اذ لا يشبع فيه بل الاجزاء كلها متساوية
في الماهية ولا يمكن توارده اي توارد الزمان على موضوع واحد ولانه في التضاد
من الاتصال وما يتبع والتوارد على الموضوع الواحد ولكونه عارضا على [illegible] فانه لا يرد على
الزمان لانه لا تضاد فيه ولكونه عارضا للحركة وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات فلو فرض
التضاد في الزمان لم يكن منشأ لتضاد الحركات ولا للحصول اي الذي منشأ تضاد الحركات الحصول في الاين
التي هي تضاد الحركات وبيانه انها لا تدل اي الحصول في الاطراف او معدوم عند وجود الحركة فان الحصول
في المبدأ يحصل قبلها ويعدم عند وجودها والحصول في المنتهى يحصل بعدها فلو كان تضاد كالاحوال الحصول
في الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد بل تضاد الحركات للتوجه من الاطراف او اليها اعني بحسب
ما منه وما اليه فقط حيث جعل الكل اي من حيث انهما متضادان اعني ان يكون مبدأ احدى الحركتين
ضد مبدأ الاخرى ومنتهاها ضد منتهاها ولئن يكون تضاد الحركة التضاد من المبدأين فقط فان الحركة
من السواد الى الحمرة لا تضاد الحركة من البياض الى الحمرة ولا التضاد بين المنتهيين فقط فان الحركة من الحمرة
الى البياض لا تضاد الحركة من الحمرة الى السواد فذلك لا يستلزم [illegible] اعتبروا الجميع اذ لا يمكن [illegible]
ما بهما اي ما منه وما اليه في الحركة فيختلفان بالذات والماهية مع التضاد بينهما كالسواد والبياض
فالحركة من الاول الى الثاني تضاد الحركة من الثاني الى الاول لان مبدأيهما متضادان بالذات وكذلك منتهاهما او
دونه اي دون التضاد كالسواد والحمرة فانهما مختلفان بالماهية بلا تضاد لعدم الغاية في البعد
فلا تضاد بين الحركة من احدهما الى الآخر وعكسها او بالعرض اي يختلفان لا بالذات بل باعتبار
عارض مع التضاد بينهما ايضا كالمركز والمحيط لانهما امران اي يختلفان من حيث [illegible] عرض
امر عارض للوضع من الفلك والآخر امر عارض [illegible] وباعتبار [illegible] صارا متضادين
مع تساويهما في الحقيقة وصار تضادهما بالعرض سببا لتضاد الصاعدة والهابطة بالذات
فانهما متضادان وجودا [illegible] في موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف [illegible]
الواقعتين في جنس [illegible] لا تضاد في الحركة المستقيمة الا الصاعدة والهابطة [illegible]

بالذات

بالذات دون الخلفاء اصلا اي لا يختلف مبدأ الحركة ومنتهاها بحسب الماهية ولا بحسب عارض لازم بل يكون
ان صار احدهما مبدأ الحركة والآخر منتهى لها ما دام [illegible] منتهى الحركة المتحرك لم يكن
متضادان للاولى اذ لا تضاد بين المبدأين ولا بين المنتهيين لا بالذات لا بالعرض فان قلت
مفهوم المبدأ والمنتهى [illegible] المتضاد كما يشير اليه [illegible] انهما متضادان بحسب العارض فيكون الحركات
متضادة [illegible] الصاعدة والهابطة قلت لا نسلم ان [illegible]
[illegible] وجود الحركة فلا يكون تضادهما [illegible] لتضاد الحركة [illegible]
[illegible] على وجود الحركة [illegible] لكونه الحركة متضادة [illegible] اي [illegible]
يكون مبدأ والآخر يكون منتهى [illegible] كما في الحركة المستقيمة فان لها [illegible]
بالعقل [illegible] لذلك قد يكون ذلك الاتصاف بمجرد الفرض كما في الحركة المستديرة [illegible]
فرض [illegible] على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك يكون مبدأ للدور ومنتهى له باعتبارين اذ الحركة [illegible]
[illegible] الحركة الى [illegible] ولا منتهى للمستديرة الا بمجرد الفرض ولا [illegible]
[illegible] بالفعل الا [illegible] او فرض [illegible] ذلك [illegible]
[illegible] الخارج [illegible] وجود الحركة المستديرة [illegible] بالفعل [illegible]
[illegible] والا [illegible] الفلك بالاستدارة اذ لا وجود للنقطة بالفعل
الا [illegible] وهو على محال [illegible] المستديرة كون النقطة بالقوة [illegible]
[illegible] الحركة المستديرة [illegible] ويكون [illegible] الحركة
[illegible] على [illegible] الوضع [illegible]
الحركة [illegible] الوضع [illegible]
[illegible] المستديرة [illegible] بالفعل [illegible]
[illegible] الحركات [illegible] بالفعل [illegible]
ولا [illegible] في المستقيمة [illegible] الحركة بالرجوع والانعطاف [illegible]
[illegible] بالفعل [illegible] الحركة [illegible]

وعرض اتحاد معا في المسافة والانقسام بحسبها فلا لوان تختلف بها بحسب الانقسام بحسب واحد

اتحاد معا في الزمان والانقسام بحسبه كما انها تختلف في المسافة والانقسام بحسبها ايضا بحسب المتحرك

الجسم فهو المتحرك وهو قابل للقسمة ولا شبهة في ان اذا تحرك الجسم تحرك اجزاؤه المفروضة فيه والحركة

فكل جزء على العالم بالاجزاء فهو انقسام الحركة انقساما اخرا وصفا بحلها فاذا عرض اي الجسم انقسام

خارجي حصل لكل جزء حركة بالفعل فالحركة ما يقع بحلها في الانقسام الموضوع للعقل الخارجي كالسواد

بالجسم فانه يعرض بعروض الانقسام وقد نبهنا على ان الانقسام بحسب المسافة انما يعقل والحركة

الاشد واما الانقسام بحسب الزمان فبسائط الحركات كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذا جعل

المكان عبارة عن البعد واما اذا جعل عبارة عن السطح فلا اشكال ان اجزاء الجسم اما متصل او منفصل

الموجود فيها اما ان لا تفارق امكنتها اصلا او تفارق اجزاؤها امكنتها في اجزاء المكان الكل في

عن مفارقة امكنتها بالكلية فلا تكون متحركة بالمعنى العام ما يوصف بالحركة اما ان تكون الحركة حاصلة

فيه بالحقيقة اي تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشيء اخر او لا بل تكون الحركة حاصلة في شيء اخر

فهو موصوف بها بالحركة بتبعيته والثاني يقال انه متحرك بالعرض ويسمى حركته حركة عرضية كراكب السفينة

فالاول كالنفس وهذا المثال نظر لان الحركة هي الانتقال من مكان الى اخر مع التوجه والراكب يتبدل الكل فيكون

متحركا بالذات الكلية الا ان يحمل الانتقال من مكان الى اخر متعاقبا للاول والجميع اجزائه فيكون الراكب متحركا بالعرض

لان الهواء متبدل وقد يسطح السفينة وهو ظاهر لانه في الراكب لا يوصف بها للسفينة عن

المتحرك بالعرض قد يكون قابلا للحركة كاللون المتحرك بحركة الجوهر وقد لا يكون كالصور والاعراض الحالة

في الاجسام المسطحة واما ما لا يكون جسما ولا حالا فيه كالنفس مع البدن فانها لا توصف بالحركة بالحقيقة

المجردة والاول يقال انه متحرك بالذات ويسمى حركته حركة ذاتية وتنقسم حركته الى ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون

مبدأ الحركة فيه خارجا عنه وهي الحركة القسرية او يكون مبدأ الحركة فيه اما بالشعور اي بشعور مبدأ الحركة

بتلك الحركة وهي الحركة الارادية او لا مع الشعور وهي الحركة الطبيعية وعلى هذا فالحركة النباتية

وكذلك حركة النبض لان مبدأها كالنفس موجود في المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه وقد اعتبر

جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة اي حصرها فيهما ادرج عنها حركة النبض

في مباحث المعاد والحركة النباتية او جعل الحركة الطبيعية هي التي على نهج واحد بلا شعور ادرج

عنها كلها ان الحركات ايضا وبهم تقسيم الحركة الى عرضية وذاتية والذاتية الى ثلاثة اقسام لان المبدأ

المحرك ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم يكن خارجة عنه فاما ان تكون الحركة متسطرة او على

بحد واحد واما حركة لا على نهج واحد فالمستدير اما ان تكون بالارادة وهي الحركة الفلكية او بالارادة

وهي الطبيعية والحركة اما ان تكون صادرة عن العرض الخالص او لا والثانية الحركة السابعة والاولى اما ان

تكون مع شعور بها وهي الحركة الارادية الحيوانية او لا مع شعور وهي الحركة النفسية كحركة النبض

المقصود الحادي عشر الحركة اذا قيست الى حركة اخرى فهي اما سريعة وهي التي يقطع مسافة مساوية لما

الاخرى في زمان اقل منه او مثله اي الحركة السريعة التي تقطع الاكثر اي المسافة الاكثر في زمان الاخرى

الزمان المساوي يعني اذا فرض تساوي الحركتين في المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما

في الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان متساويان للسريعة ولذلك عرف بكل واحد منهما واما

بطيئة وهي بخلافها اي ما يقطع المسافة المساوية في زمان اكثر او مسافة اقل في زمان مساو

في الزمان الاكثر او يقطع الاقل في الزمان المساوي وربما قطعت مساويا او اقل في زمان اكثر

لكنه غير شامل لها وليس البطء لتخلل السكنات بين الحركات والا لما احس بحركة الفرس

وان فرضت في غاية العدو واللازم باطل لانه ظاهر بيان الملازمة ان البطء لو كان لاجل تخلل السكنات

بين الحركات كان تفاوت السرعة والبطء بحسب تفاوت السكنات المتخللة في القلة والكثرة فاذا

عدا الفرس اشد عدو كما اذا فرض انه عدا مراوا اليوم الى مقصد خمسين فرسخا كان حركته في مدة

انطباق حركة الحجر الذي عبر عليه لانها قطعت المدة المذكورة دائرة الدور فلو قدر على ما

حركة الفرس بالاحساس الوهمي ويكون في زمان سكنات هي سكنات الفرس على حركته لو كان حركته

المحدود على حركته لا يعود سكنات بتساوي عدد زمان حركة المحدود لا محالة فانه اي زمان حركة

المحدود على حركته الى الالف مرة ويكون زمان سكناته على حركته ايضا الى الف مرة فلا نظر بالكل

الحركات العلمية وتلك السكنات الكثيرة بمقدار الكرة العادية لتلك العلمية وحينئذ لا احس بحركة

اصلا وهو باطل قطعا لا انا نحس بحركاته ولا نحس بشيء من سكناته واعلم انه لا يلزم ابطال الحركة

على تقدير انه ليس المقادير بالسرعة والبطء مستمرة كما سيجيء لقوله الذي ذكرها يدل على بطلان هذا ايضا

كون البطء مختصرا او لا تحركات ... وان ... بهما وبامكان تميزها الحس وهو كون البطء للتخلل

سوى على ... ونظلا بينهما اي من ... الا ... السم ... اذا عورناه

في الارض فاذا كان الشمس في ... اجزائها ... الى البطء والحاسة العربي طويلا ولا يزال ينافس الظل

ازديادا دائما الشمس الى ان يبلغ الشمس ارتفاعها وكلما ارتفع اي ازداد ارتفاع الشمس مقدارا ان وقف

الظل ولم ينقص اصلا حال ذلك في الثاني وهو انه ... حينئذ ان ... الشمس الدورة والظل ...

... وان ... الظل جزء الخ ... الشمس جزء الكل ان ... ... متساويان في المقدار وقال ... ج

الظل اكريل وحيث ان الحواص وحد كان ما داه كل حركة الشمس نحو الارتفاع حركة الظل نحو الانتقاص اول زمن حركة
الارتفاع في المدار فكما ان حركة الظل ابطأ بلا تخلل سكون فكذلك السرعة والبطوء بلا تخلل سكنة وذلك
في بعض الاوقات لم يحس حركة الشمس ولا الظل بحاله الحاد في الظل واذا كان كذلك جاز لم تم الدوره والظل كما كان
ذلك اي تمام الدوره مع بقاء الظل على حاله لان جميع الموجودات بسبب الله تعالى ابتداء بلا وجوب ولا عادة
هي العاصه بعديتها اي علم هذه الحاله اعني بقاء الظل على حاله مع تمام الدوره من غير اسنا اليه منها عندنا وهي لو
حركة الشمس والظل تستند الى الفاعل المختار وهو ولم يوجد حركة الشمس الى تمام الدوره ولا يوجد معها حركة الظل
اصلا الا ان عادته تعالى جرت بخلاف ذلك والحكم باستحالة الشمس بحال بل هو معلوم بعض العلماء وعدله لو
جماد كان وجع الاستدلال المذكور فعلم جواب من لم يعلم ان الحركة من اول المسافة الى اخرها فكل الحركة متصله استدلوا
على بطلان تخلل السكنات مع الحركة بان عدم حركة الحجر ملاقيه كان ايا وطبعه مستمر الوجود من اول المسافة الى اخرها
والهواء مائل للاختراق بلا تعاوق موجب لم يسر تلك الحركة مع ان علتها توجب وسكون في بعض الاحيان مع كونها
الطاء من الحركة الفلكية فلا يسمه فيه البطوء بلا تخلل السكنات وبهذا لم يكن الحركة غير ما يستند الى الفاعل
الحالا الى القاسر او الطبع فاذا ان حركة الحجر في حين سكنه وادم لا يساويها في دون الحركة والسكون
بحسب الاختلاف بالسرعة والبطوء ليس اختلافا بالنوع فان الحركة الواحدة سرعة تكسر الحركة وبطء
بالنسبة الى اخرى مع ان ماهيتها واحدة لا اختلاف فيها ولانهما اي السرعة والبطء قابلان للاشتداد
والنقص فان المسافة الواحدة تكون قطعها تارة كان محله في مراتب السرعة والبطوء ولا يكون بان فصول الحركات ان
الفصول لا تقبل الاشتداد والنقص المقصد الثاني عشر في الحكماء علة البطوء اما في الحركات الطبيعية
فمانعة المخروق الذي في المسافة فكلما كان قوامه اغلظ كان اشد ممانعة للطبيعة واقوى في اقتضاء البطوء
كالماء مع الهواء فان نزول الحجر الى الارض في الماء ابطأ من نزوله اليها في الهواء واما في الحركات القسرية والارادية
فمانعة الطبيعة اما وحدها في ذلك انه كلما كان الجسم اكثر مقدارا اي كان الطبيعة السارية فيه اكثر واعظم
كان ذلك الجسم بطبيعته اشد ممانعة للقاسر والمحرك بالارادة واقوى في اقتضاء البطوء وان اتحد المحرك
القاسر والمحرك الارادي ومن ثمه كان حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة الصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد او
ممانعة الطبيعة مع ممانعة المخروق كالسهم المرمي بقوة واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما
بارادته وربما تعاوق احدهما اكثر والاخر اقل فعاد لا تعين لم يعاوده طبيعة الجسم الاكبر اكثر من معاوقة طبيعة
الاصغر فاذا وصل لم يعاوده مخروق الاصغر اكثر من معاوده مخروق الاكبر على ذلك المعاوقة اعني المعاوقة الطبيعية
الطبيعية ومعادل الحصان في المعاوقة المركبة فتساويا في الحركة مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم الاكبر في الهواء والاصغر
في الماء الذي يريد معاوقته على معاوقة الهواء مقدارا لزيادة الى في طبيعة الاكبر المقصد الثالث عشر في ...

ما وجد ثم

انعقد الحكماء كما سطوا واسلم وابتاعوا من المتعرض الى انه كل حركة مستقيمه كتصاعد ونحوه سكونا والحجر اذا صعد
ثم رجع ولا بد من سكون بينهما ثابت محصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمه تنتهي الى سكون وذلك لانها لا تذهب
على الاستقامه الى غير النهايه فان الابعاد متناهيه فاما ان تنقطع وهو ظاهر او ترجع على سمتها او تنعطف على سمت اخر
وعلى التقديرين الاخرين لا بد ان يكون بينهما سكون ... مكونا الاول منقطعة وسهو غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين
المعتزلة واما المتعرض فقال من الفريقين بما ساعدوا فيه قال الحكماء والوصول الى المنتهى اي اذا لو كان زمانا هي الاول
من ذلك الزمان لم يحصل الوصول فلذلك النصف هو زمان الوصول لا كله وهو خلاف المفروض ولم يحصل كان حاصلا
في النصف الثاني وبعود المحذور والاطهر من ذلك الجد الذي هو نهاية المسافة المحدودة لا يكون متساويا لذلك الاستعداد والا
لم يكن تامه حدا فالوصول اذا اذا كان زمانا لكان ذلك الحد منقسما لمعلول الوصول فيما فيما بين الى الوصول
علة الحد الذي يكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجبة يجب وجودها حال وجود المعلول في هذا
هو المراد بقوله فكذلك الميل الموجب له اي هو ايضا موجود في ذلك الآن من حيث هو في آن اسنا الحركة فاميل الى
انتهائها والرجوع عن المنتهى ايضا آني كالوصول فكذلك الميل الموجب له اي الى خلاف في آن وآن الوصول غير آن الرجوع
لامتناع اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات وتركب الزمان منها فاسر فقط اذا لزم حصد من الحركة من اجزاء
لا تتجزى فلزم تركب المسافة ايضا منها فوجب الزمان لا حركة فيه الا الى المنتهى ولا عنه فهو سكون اي زمان سكون والحاد ان
الوصول وان هو طرف حركة متوجهه نحو المنتهى والرجوع وان هو طرف حركة منصرفه عنه فلم لا يجوز ان يكون ان
واحد طرفا مشتركا بينهما اي بين الحركتين ويكون فان الطرف الواحد يجوز ان يكون مشتركا بين شيئين كالنقطة الواحدة
المشتركه بين خطين فلا الحجر والا يلزم ذلك واما الآن فيمتنع زمان لا ينقسم بذلك الحجر فانه لا اصولية حتى اسم الحركة
من بطلانه كون ملكة الا ان الرجوع عن الوصول فلا يتم بينهما ... لكن لا بد ان ... عليه بالقياس لوينه
زمان الحركة للوصول ومبدأ الزمان حركة الرجوع واعلم ان الحجر المشهور للمتكلمين والحكماء في الحركة الى المنتهى اما متصل
ان الآن واذا حركة ... بعد كونه واصلا الى المنتهى فلا محالة تفصل منها دفعا او مساكة وان انفصال لا يكون اعاده الآن
والا كان واصلا الى المنتهى ومباينا له معا فيوجد فيهما فيه كونها والدوام واستحال ما اليها للتخلل زمان بينهما لاستلزام
الحركة وذلك الزمان زمان سكون اذ لا حركة فيها لا الى ذلك الحد ولا عنه واطلقها انه انها ان المعاونه في الحد
في حركة الرجوع فيكون انه آن فيه او اسنا الرجوع والمباينة وان يصدق على المتحرك انه مفارق مباين لذلك الحد
الذي هو المنتهى فان معنى المباينة طرف زمان المباينة محاذاة وذلك لان هو بعينه آن الوصول فان يكون حاصلا
مسكا من باب الحركتين فان طرفي الحركة يجوز ان يكون ... حركة اصلا ولو فرض انه ايا يصدق على المتحرك انه
مباين محاذاة ممانع لان الوصول فان سوء الآن وما ابطله ليس من الاكثر يتزايد ان الحركة وهو حصر حركة
الرجوع فان كان ليس في زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون ... وليس ان آن اسنا الرجوع بعض حركة الرجوع ثم انه

الطرق الاخر [illegible] فالضعف المطلق ومقابله الضعف المطلق وهذا الضعف [illegible]

بالعموم والخصوص [illegible] الاضافة [illegible] كالضعف والنصف [illegible]

[illegible]

الموقف الرابع في الجواهر وفيه مقدمة ومراصد اربعة المقدمة في تقسيمها اي …

الجوهر وقد علمته من التقسيم المذكور في صدر الموقف الثاني وهو انه ممكن موجود

لا في موضوع عند الحكماء وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين وعلمته

ايضا من تعريف العرض في صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة وهو انه

عند الحكماء ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وعند

المتكلم موجود متحيز بالذات ولا نعيده … واما التقسيم

فعند الحكماء الجوهر ان كان حالا في جوهر آخر فصورة اما جسمية او نوعية

وان كان محلا لها اي للصورة فهيولى وان كان مركبا منهما فجسم اما مطلق او نوع

منه والا اي وان لم يكن الجوهر حالا ولا محلا ولا مركبا منهما فان كان متعلقا بالجسم تعلق

التدبير والتصرف والتحريك فنفس والا فعقل وانما قيدوا التعلق بالتدبير

والتحريك لان العقل عندهم يتعلق بالجسم على سبيل التأثير وهذا التقسيم الذي

[illegible]

ليس هو قبول الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا بعدم
فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء فرض او لم يفرض
ومعنى الزاوية القائمة انه اذا قام خط على خط عمودا عليه لا ميل الى احد
الطرفين اصلا حتى حدثت من جنبيه زاويتان متساويتان فكل واحد منهما
قائمة هكذا [illegible] واذا كان مائلا الى احد الطرفين كان احدى الزاويتين
صغرى وتسمى الحادة والاخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا [illegible] والمقصود
فرض الابعاد الثلاثة المتقاطعة في الجسم ان نفرض فيه بعدا ما سواء كان
خطا او سطحا لكونه [illegible] للقائمة [illegible] الخط كيف يتفق اي لا يتعين
لفرضه جهة وهو الطول ثم نفرض بعدا آخر في اي جهة شئنا من الجهتين الباقيتين
مقاطعا له بقائمة وهو العرض ثم نفرض بعدا ثالثا مقاطعا لهما على زوايا قائمة
وهذا البعد الثالث متعين لا يتصور غير واحد اذ قد تعين له جهة واحدة
بخلاف الاول فانه يمكن فرضه على وجوه كثيرة والثاني اذ يمكن فرضه على وجهين
[illegible] وهو العمق وهذا التعيين اعني تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة لم يذكر
في [illegible] بل التحقيق [illegible] وان الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة لا تكون
[illegible] ذلك وهو انه يمكن ان يكون تقاطعها على الزوايا القائمة والذي [illegible]
[illegible] متقاطعة لا على [illegible] الوجه [illegible] السطح وانه يمكن ان نفرض فيه بعد [illegible]
[illegible] ولا يمكن [illegible] بالسطح مقاطع للاولين الا على جاء [illegible]
[illegible] ولا يكون [illegible] احدهما [illegible]
[illegible] ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر
[illegible] فيكون السطح [illegible] وانه ليس بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح
[illegible] ان يكون عرضا [illegible] على [illegible] وهذا سيكون على مطلق
[illegible] اي على [illegible] الاول [illegible] وعلى [illegible] التي هي
[illegible] الجسم المطلق اذ يمكن فرض الابعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية
[illegible] امكان فرضها اعم من ان يكون بواسطة او بغير واسطة فلما [illegible]
[illegible] انما [illegible] فرض الابعاد فيها بل هي بعلة الصورة الجسمية [illegible]

والصورة الجسمية

والصورة الجسمية تقبل الابعاد المفروضة والمساواة [illegible] امكان فرض
الابعاد [illegible] الجوهر ولا تساوي ما يكون بواسطة فان قلت فالحد صادق
على الصورة الجسمية وحدها فلنا لا نسلم ذلك لان الجسم بادي الراي هو هذا الجوهر
في الجملة اعني الصورة الجسمية واما ان هذا الجوهر [illegible] احدهما [illegible] الا بانظار
[illegible] في احوال هذا الجوهر [illegible] المعلوم [illegible] بالصورة والمعنى [illegible]
السكل [illegible] هذا الحد [illegible] على [illegible] على الجسم [illegible] الابعاد [illegible]
جسما تعليميا فيكون [illegible] الذي هو محل الجسم التعليمي [illegible] الابعاد [illegible]
مع انه ليس بجسم [illegible] من الحسيات فلنا المراد بقبول الجوهر فرض الابعاد
قبوله اياه في الوجود الخارجي كما يشار اليه [illegible] على ان هذا السكل [illegible]
اذ [illegible] جوهرا [illegible] امكان فرض الابعاد [illegible]
[illegible] الابعاد [illegible] وعلى [illegible] انما يلزم [illegible] الاول [illegible]
[illegible] الجوهر [illegible] المعقولات [illegible] الجوهر [illegible]
والامارات [illegible] الجوهر [illegible] لا يفصول [illegible] الجوهر [illegible] العرض
ولزم [illegible] في الفصول لان الجوهر يكون جنسا لها لانها [illegible] وفصول
اخرى جوهرية [illegible] الانواع الجوهرية كما مر [illegible]
مع [illegible] الجوهر جنسا للانواع من الجواهر ان يكون جنسا
لفصول تلك الانواع كما ان سائر الاجناس كذلك [illegible] الجوهر هو الموجود لا في
[illegible] لشيء منهما [illegible] من الجواهر الاول الموجود [illegible]
[illegible] المعقولات [illegible] التي لا يمكن كونها حدا للامور العينية والثاني كونه لا
في موضوع [illegible] الجوهر [illegible] واحد [illegible]
[illegible] والاحساس [illegible] لا [illegible] اصلا [illegible]
[illegible] عن ماهيته فلا يلزم من اسوا [illegible] السكل الثاني

فلما هو القابل لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة [illegible]
هذا المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعي والتعليمي وهذا الذي ذكرناه في تعريف الجسم [illegible]
انما هو عند الحكماء واما المتكلمون فقد [illegible] وعند الجسم هو المتحيز القابل للقسمة ولو
في جهة واحدة وقال المعتزلة هو الطويل العريض العميق وقال الحكماء هذا الحد فاسد لان المساحة
[illegible] ان الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل [illegible] الجسم [illegible] ان [illegible]
من الابعاد بالفعل [illegible] من [illegible] الخط [illegible] للجسم بالفعل [illegible] وان السطح [illegible]
لا [illegible] فاذا [illegible] طولها [illegible] وعرضها [illegible] طولها
ذراعا وعرضها [illegible] فلا [illegible] فيها من الابعاد [illegible]
ولا تكون الابعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسم [illegible] لان [illegible] وهذا الذي ذكره
[illegible] على [illegible] المتصلة وكون الجسم متصلا واحدا في نفسه [illegible]
بالفعل واما على [illegible] الجسم [illegible] [illegible] في [illegible] والشمعة
شيء لم يكن [illegible] شيء [illegible] الموجودة فيها من طول الى عرض
او بالعكس او يقول المراد [illegible] الطويل العريض العميق انه يمكن ان [illegible]
وعلى كل حال الجسم هو المنقسم والمراد [illegible] للقسمة [illegible] القسمة [illegible] بالفعل
يرجع الى الحد الذي ذكره الحكماء [illegible] الفساد الذي اورده [illegible]
[illegible] على ذلك الحد [illegible] الجسم من الجواهر [illegible]
الجسم الا من اجزاء [illegible] وقال [illegible]
[illegible] الجسم ويحصل من ثمانية اجزاء لا اقل منها وذلك بان يوضع جزآن [illegible] وقال [illegible]
ويوضع جزآن آخران على جنبيه فيحصل العرض ويوضع اربعة اخرى فوقها
اي فوق الاربعة الاولى فيحصل العمق وقال [illegible] يحصل الجسم من ستة
اجزاء بان يوضع [illegible] على [illegible] ويمكن ان يحصل الجسم من [illegible]
الثلثة وعلى جميع التقادير فالمركب من [illegible] ثالث وفوقه جزء آخر ولذلك يحصل الابعاد
سواء [illegible] منها اي من جزئين [illegible] او ثلاثة ليس جوهرا فردا ولا جسما [illegible]
[illegible] من جزئين منفردين ومن ثلاثة منفرجة ام لا وبالجملة

فالمنقسم

والمنقسم في جهة واحدة يسمى خطا وفي جهتين سطحا وفي ثلاث جهات [illegible]
الجوهر الفرد والجسم [illegible] اطلاق الجسم [illegible] والنزاع لفظي [illegible] الاطلاق
لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة او على المؤلف المنقسم في الجهات الثلث
[illegible] الى ما عدا [illegible] من المباحث المعنوية [illegible] بطلانه [illegible]
عن بعض المتكلمين [illegible] هو كقول الصالحية [illegible] الجسم هو القائم بنفسه
وقول بعض [illegible] هو الموجود وقول هشام هو الشيء [illegible] لا يشاء [illegible]
بالباري تعالى والجوهر الفرد والجسم [illegible] والعرض [illegible]
[illegible] على ان في [illegible] آخر [illegible] الاساعد
[illegible] بل [illegible] حسم [illegible]
[illegible] والتعليمي [illegible] ولفظ الجسم [illegible] عن [illegible] والثالث [illegible]
[illegible] المتصلة [illegible] الجسم مجموع [illegible] بخلاف [illegible]
[illegible] ذهبا الى ان الجواهر مطلقا [illegible] وهذا باطل
لما علمت ان العرض لا يقوم بذاته سواء كان واحدا او متعددا بالغا ما بلغ
فلا بد من انتهائه الى جوهر يقوم به فلا يكون الجوهر القائم بذاته مجموع اعراض
وحدها وبالجملة فبطلانه ضروري اذ كل عاقل يعلم ان الامر المجتمع [illegible]
قيامها بنفسها لا يكون قائما بذاته بل محتاجا الى امر آخر يقوم به وما ذكرناه تنبيه
على الحكم البديهي فلا يتجه عليه ان الكل من حيث هو كل [illegible] حكم كل واحد
[illegible] وقد يستدل على امتناع تركيب الجوهر من العرض بان الجوهر الفرد متحيز بالاتفاق
فلو كان مركبا من الاعراض وكل واحد من تلك الاعراض اما متحيز بالذات [illegible]
ويلزم منه ان يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر ولا يكون جوهرا فردا او لا يكون
متحيزا بالذات [illegible] المعلوم ان ضم ما لا يتحيز الى ما لا يتحيز لا يوجب التحيز [illegible]
[illegible] بجواز كون الانضمام شرطا للتحيز [illegible] الاول [illegible]
[illegible] جواهر [illegible] الاشتراكها في [illegible] الجوهر وهي التحيز فالقيام

المعنى المحسوس [illegible] الابعاد المخصوصة والمساحة [illegible]
الابعاد [illegible] مفهوم القابل للابعاد وكذا مفهوم الشخص فيه للابعاد على احد
العبارات امر عدمي فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي هو من الحقائق الخارجية
فلا يكون المعنى المذكور حالا له والا اي وان لم يكن مفهوم القابل امرا عدميا بل كان امرا
موجودا فعرض اي فهو اي ذلك المعنى عرض لكونه من مقولة الكيف [illegible]
قائم بالذات اي بالذوات التي صدق عليها هذا المفهوم فيكون تلك الذوات متقدمة
في الخارج كانت القابلية [illegible] والكلام في قابليتها لها ويتسلسل والحاصل ان مفهوم القابل اذا كان امرا موجودا في
الخارج كان له قابل [illegible] [illegible] تلك الاعراض [illegible]
ذلك الامر [illegible] لذلك القابل فيعود الكلام الى القابل الثاني وهكذا لا الى نهاية فيكون
هو التسلسل في الموجودات اي العلل الموجودة [illegible] الى الواجب وما
تسلسل في الاثار اي المعلولات [illegible] [illegible] العلية
ان [illegible] للمتسلسل ولا يكون ممتنعا لانك قد علمت فيما مضى ان هذا النوع
من التسلسل وهو ان يكون الامور المتسلسلة موجودة معا [illegible]
او وضعا باطل عند الحكماء والمتكلمين بلا خلاف [illegible]
بان القابل [illegible] وهو عرض ما صدق عليه انه قابل الذي هو ذات [illegible]
[illegible] ان ما ذكرتم يدل على ان القابلية موجودة في الخارج [illegible] مفهوم القابل
للابعاد للوجود له [illegible] ولا يكون فصلا للجسم وهو مسلم لكنا نقول ان الفصل
الجسم هو ما صدق عليه مفهوم القابل لا مفهومه [illegible] [illegible] بان [illegible]
في التعريف مفهوم القابل [illegible]
ما صدق عليه مفهوم القابل اما ذات الجسم فهو نفس الجسم لا فصله ولا يكون حدا [illegible]
ولا يمكن ان يكون فصلا [illegible] [illegible] فصلا واما ايراده
[illegible] المسلك الاول [illegible] [illegible] المسلك
والان [illegible] ان [illegible] [illegible] الجواب عن المسلك الثاني
[illegible] كان [illegible] ما قد علمنا [illegible] بتركيب الجسم [illegible] والفصل

والاجسام الى

وانه لا يمكن تحديدها الا والوهم [illegible] بالجنس اي منهم لا يعني ولا يحصل التركيب
بل اما يحس ويحصل في الذهن بالفصل الذي ينضم الى الجنس ويصور الفصل
هو يحصل صورة المبهم الذي هو الجنس نوعا والفصل [illegible] الجنس
فصل اخر فيكون للفصل فصل ويلزم التسلسل في الفصول كما ذكرنا ولا
هو نفس المفهوم الى الجنس فصل الجنس [illegible] مفهوم قابل الابعاد الذي هو العرض
على تقدير كونه موجودا لكن فصل الجنس هو خصوصية الامر الذي هو قابل
الابعاد وتلك الخصوصية مجهولة لحسنه في الخارج ولما لم يكن لنا اطلاع [illegible]
الخصوصية الا بحسب عوارضها الذي هو مفهوم القابل القاه مقامها كما نقول [illegible]
الفصول مقامها اذا جهلت حقايقها كالناطق والحساس والمتحرك بالارادة على ما
هو المشهور في كلامهم ولم يرد بقولنا ما صدق عليه انه قابل ذات الجسم ولا افراده
بل تلك الخصوصية المجهولة [illegible] تصويرها ذكره [illegible] [illegible]
العارض مقام الفصل [illegible] [illegible] [illegible] ولا وباينهما اي
تا [illegible] للفظ الجسم [illegible] [illegible] [illegible] في العلوم التعليمية اي
الرياضية الباحثة عن احوال الكم المتصل والمنفصل منسوبة الى التعليم [illegible]
فانهم كانوا يبتدئون بها في تعاليمهم ورياضاتهم لنفوس الصبيان لانها اسهل ادراكا
لكونها علوما [illegible] [illegible] لا [illegible] الوهم فيها العقل [illegible] ولا [illegible] فيها غلط
اصلا [illegible] [illegible] الى [illegible] الحال لا [illegible] [illegible] [illegible]
على ما [illegible] لا اسكال الاحسن والاولى في التعليمي ان يسمى بالاسهل [illegible]
الادراكات [illegible] [illegible] [illegible] على ادراك ما هو اصعب فان الادراك
على [illegible] [illegible] [illegible] التعليمي ابعاد [illegible] ان لا [illegible]
في ادراكها لاستبارد [illegible] اي دون النفس فان امكن [illegible] بحصول النفس [illegible]
وان لم يمكن كما في العلوم الطبيعية [illegible] في تحصيل الطن الاقوى لانه [illegible]
[illegible] ابعاد [illegible] [illegible] قابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا
القائمة والجسم [illegible] للجسم والاصرار [illegible] السطح [illegible]
الذي هو الكم ولو اريد بان يجمعهما اي المعنى الاول والثاني في اسم واحد

بالنفس وقبول الاعراض والاجسام كالنار والهواء والماء مختلفة بالفصول
فليست الاجسام عبارة عن جواهر مؤتلفة والا كانت متماثلة فيكون [illegible]
مجمعة قلنا لا نسلم ان الجواهر متجانسة بل الجواهر عندنا مختلفة [illegible]
ذكره من اشتراك الجواهر في الصفات المذكورة لا يدل على تماثلها في الحقيقة لجواز
ان يكون تلك الصفات اعراضا عامة مشتركة بين حقايقها المختلفة [illegible]
بناء على [illegible] دخول الاعراض في حقايق الجواهر وذلك اي [illegible]
فيما عندنا قلنا ان الاعراض لا يبقى زمانين والجواهر باقية [illegible] [illegible]
انه علمت ان [illegible] بان بقاء الاعراض غير باقية فلا يكون داخلة في الجواهر
الباقية لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل واعلم انه لا محيص لمن اعترف بتجانس
الجواهر [illegible] الافراد وتماثلها في الحقيقة كالاشاعرة وطائفة واكثر المعتزلة عن
جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذ جوهرا مع جملة من الكلام
[illegible] الى ذلك الجوهر اذ لو كانت [illegible] من الجواهر المتجانسة وجدها لكانت كل الاجسام
كلها متماثلة في الحقيقة وانه باطل بالضرورة واما النظام والنجار فقالا [illegible]
اذا تركبت من اعراض مختلفة فهي مختلفة واذا تركبت من اعراض متجانسة فهي متجانسة
قالا ولذلك تتصف الاجسام المؤلفة منها تارة بالتخالف واخرى بالتماثل [illegible]
الثاني انه اذا وجد الجسم بل الجوهر وجد الاعراض واذا انتفى الجوهر انتفت
وبالعكس اي اذا وجدت الاعراض وجد الجوهر واذا انتفت انتفى قلنا
التلازم بينهما وجودا وعدما لا يفيد الوحدة ولا دخول احدهما في الاخر كالمتضايفين
المقصد الثالث الجسم اما مركب من اجسام مختلفة الحقايق ولا شك
ان الاجزاء المختلفة موجودة بالفعل ومتناهية كالحيوان واما بسيط وهو
ما لا يكون كذلك كالماء مثلا والعناصر الاربع [illegible] ويسمى الجسم البسيط لا شك انه يقبل
القسمة والتجزي ما دامت [illegible] [illegible] وما ان الاجزاء التي يمكن فرضها فيه [illegible]
كلها بالفعل او لا بل [illegible] وايا ما كان فاما متناهية او غير متناهية

فالاحتمالات العقلية اربعة الاول ان الاجزاء التي يمكن فرضها كلها موجودة
بالفعل ومتناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين وهو القول بتركيبه من الاجزاء التي
لا تتجزى اصلا لا قطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف
منها عن طرف اخر ولو فرضا لعلمنا انصاف واعا [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
اذ لو كانت الاجزاء متجزية اي قابلة للانقسام ولو فرضا لم يكن الانقسامات الممكنة
كلها حاصلة بالفعل ولم يكن الاجزاء التي يمكن فرضها موجودة باسرها بالفعل [illegible]
حاصلة والمقدر انها حاصلة ان قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصلة
وهو معنى قولنا جميع الاجزاء الممكنة بحسب الفرض موجود بالفعل
[illegible] قولنا كلها ليس بحاصل بالفعل من الانقسام فليس يمكن
فيكون الاجزاء الموجودة بالفعل ممتنعة الانقسام [illegible] [illegible]
الثاني الاجزاء كلها بالفعل غير متناهية مع امتناع الانقسام
عليها لما عرفت وهو قول النظام ان المعتزلة [illegible] [illegible] طيلس
من الاوائل الثالث الاجزاء كلها بالقوة متناهية وينسب
الى محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل الرابع الاجزاء
كلها بالقوة غير متناهية وهو مذهب الحكماء واعلم ان المذهبين
الاولين يقتضيان خروج جميع الانقسامات الممكنة الى الفعل
متناهية او غير متناهية والمذهبين الاخيرين يقتضيان
ان لا يكون هناك انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلا
في نفسه لا منفصل [illegible] اصلا الا انه يقبل انقساما ما اما متناهيا
اي واصلا الى حد تقف عنده ولا يمكن تجاوزه اياه فيكون
الانقسام منها الى اجزاء لا تتجزى قد يركب الجسم منها بالقوة كما ذهب
اليه الشهرستاني ويقرب منه ما نقل عن افلاطون من ان الجسم للتجزئة
ينتهي الى ان يمحق ويعود هيولى واما غير متناه لا بمعنى ان
تلك الانقسامات يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل بل بمعنى ان
الجسم من شأنه ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي انقسامه الى جزء
لا يمكن فرض انقسامه وهذا مثل ما ذهب اليه المتقدمون المتكلمين

لعقل

ثم انه تع قادر على ما بينا هـ ح انهم يخيلون ايضا فانا موجود غير متناهية
بالوجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة وليس ثم الآن قدرة
تع لا ينتهي الى حد لا يمكن مجاوزتها اياه فمتى حال القائلين على حال القائل
واذا تمهد هذا فنقول ههنا مذهب خامس وهو مذهب الديمقراطيس
فانه ذهب الى ان الجسم البسيط مركب من اجسام صغار لا تنقسم بالفعل
ثم لا يكون الاحتمالات المذكورة منحصرة في المذاهب الاربعة وذلك
لانه اذا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل جاز ان لا يكون شيء
منها بالفعل وان يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو مذهب
نعم اذا جعل المبحث هو الجسم المفرد وهو الذي لا يتركب من اجزاء
هي اجسام كان مذهبه خارجا عنه فان قلت اذا كان بعض الانقسامات
حاصلا دون بعض احتمل ان يكون اجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل
المتصلة في انفسها قابلة للانقسام في الجهات كلها او في جهتين
او في جهة واحدة او مختلطة منها فهذه احتمالات سبعة خارجة عن
المذاهب الاربعة قلت هذا صحيح الا ان ستة منها لم يذهب اليها
احد فهي احتمالات عقلية لا مذاهب المقصد الرابع في حجج جمهور
المتكلمين على مذهبهم وهي نوعان النوع الاول ان يبين اولا ان
كل منقسم اي قابل للانقسام له اجزاء بالفعل اي يكون جميع ما يحتمل
الانقسام اليه من الاجزاء حاصلا بالفعل ثم يبين انها اي تلك الانقسامات
والاجزاء الحاصلة بالفعل متناهية فيلزم الجزء اما الاول فلان الجسم
البسيط حاصل بالفعل غير قابل الانقسام وهو من الثاني متناهيا
لما الاول وهو انه كلما يقبل القسمة فهو منقسم بالفعل فلوجوه ثلثة
الاول القابل للقسمة لو كان واحدا في نفسه غير منقسم بالفعل
لزم انقسام الوحدة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية اي استلزام المقدم
للتالي انه يلزم على ذلك التقدير قيام الوحدة الحقيقية بما يقبل
القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ضرورة ان الحال
في احد الجزئين غير الحال في الجزء الآخر والاستثنائية اي بطلان

التالي بعين اذ لا معنى للوحدة الا كونها لا تنقسم يعني ان وحدة الشيء عبارة عن
عدم انقسامه ولا بد ان يكون مفهوم عدم الانقسام الحال في محل منقسم اذ لو انقسم
لم تكن وحدة بل الشيء حال في الروح كالشيء ومن الوحدة حيث على ان الوحدة
سارية في محلها لكن الظاهر انها اعتبارية مجموع الامرين المنقسمين
مجموع واذا اورد على القسمة ان الوحدة الوجه الثاني لو كان القابل للانقسام
في نفسه متصلا وحدانيا كان التفريق الوارد عليه كالقابل اعداما له واحداثا
للتالي باطل اما الملازمة فلان التفريق ح اعدام لهوية هي متصلة وحدانية واحداث
لهويتين متصلتين لم تكونا موجودتين في تلك الهوية الاتصالية والا كانت منقسمة
بالفعل والمفروض خلافه وقد وجب كون التفريق على ذلك التقدير اعداما واحداثا
واما بطلان التالي فلان الشيء المعين يكون بانه هوية واحدة لا انفصال فيها اصلا وبانه
هويتين متواصلتين واما بطلان اللازم فلانه اي اللازم يوجب ان لا يكون تسليم الشيء
بإبرته للبحر المحيط اعداما لذلك البحر واحداثا لبحرين آخرين وبطلانه العقول يشهد وقد
احتج عليه بانه استبعاد لا يعتبر ... وفي العروة في محل الجلاء وغيره
الوجه الثالث مقاطع الاجزاء في الاجسام القابلة للانقسام اليها متمايزة بالفعل فان
مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة وكذا الربع والخمس وغيرهما من الاجزاء
بالغا ما بلغ وان مقاطعها متمايزة بأسرها وذلك اي تمايز مقاطع الاجزاء التي يمكن
فرضها يوجب التمايز في تلك الاجزاء بالفعل اذ لو لم تكن الاجزاء متمايزة في الوجود لم يختلف
تلك الخواص المتمايزة واجيب عنه بان مفهومات المقاطع اوصاف اعتبارية بحسب العقل
عند فرض التجزئة وذلك لا يوجب تمايز المحال الا بحسب الفرض ايضا واما الثاني
وهو ان تلك الاجزاء الحاصلة بالفعل عند الانقسامات الفعلية متناهية فلوجوه ثلثة
ايضا الاول لو كانت المسافة المتناهية المقدار مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة
فيها بالفعل كما ذهب اليه النظام لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد
قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فاستحال
قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق المسرع البطيء اذا ابتدأ متساويا ...

فان تلك المسافة مع كثيرة من اجزاء غير متناهية لا يمكن السريع قطعها في زمان متناه فيلزم
لحوق السريع البطيء وهو باطل لان الملزوم وهو كون تلك المسافة مركبة من اجزاء موجودة بالفعل
غير متناهية فكذا ان الفلاسفة لما وردت الالزام على النظام الجاء الى القول بالطفرة
وقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض ولا حاجة لي
الجسم المكان بل يكفي ان يقول كان المسافة المشاهدة مركبة من اجزاء موجودة غير
متناهية كذلك الزمان المساوي لها مركب من اجزاء غير متناهية فيتساويا اجزاء المسافة
والزمان معا فيمكن قطعها به واعلم ان النظام لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى
ومركب الجسم منه الا انه لو وجد ذلك منه حيث لا يدري قائله وقع على اذكر بعده الجزء
لم يقدر على رده بما ادعى لها وحكم بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنه لم يفرق
بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل فظن ان جميع الانقسامات
التي لا تتناهى حاصلة في الجسم بالفعل فلا يكون الانقسامات حاصلة في الخارج
حصولها فيكون اجزاء غير متناهية الا بالانقسام فيتوقف فيما كان هاربا عنه فالتزم
بانها ليست بعد ما ارتكب ومن لم يقل به اشتغل مشتبه الحق على القول بالطفرة اجاب
الذي نصدق مساوي الحجم والمولف بكونه الزوجي والمربع الوجه الثاني اي الجسم
وكذا اجزاؤه محصورة بينهما والحصار ما لا يتناهى بين حاصرين محال واستحال
ان يكون اجزاؤه الموجودة فيه بالفعل غير متناهية الا ان يلزم التداخل فيما بين
تلك الاجزاء لكنه كما يشهد البديهة باطل لا يوجد التداخل فاما الطبيعي فيعين
الاجزاء الموجودة في الجسم لا بعض لا بد ان يزيد حجم الواحد وكذا الثلاثة والاربعة الى غير النهاية والا فلا يحصل من تالف الاجزاء
حجم اصلا والمفروض خلافه لان الجسم له حجم في الجهات كان العدد المتناهي حجم والا كان حجم الاثنين
ولا اسكان من الحجم الحاصل من التداخل الحجم بعضها الى بعض وان كان
الثالث تعددا في الحجم فلحصل اتالف الاجزاء المشاهدة في الجهات
فيحصل حجم في الجهات كلها وهو الجسم فلو صح اي كل عدد سواء كان

متناهيا او غير متناه وانه لم يتسمى على احاد مضمر اي غير منقسم بالفعل
لان مضمر العدد هي كثيرة من الاحاد قطعا والمنقسم بالفعل عدد لا واحد
ولو لم يوجد في العدد الا ما هو منقسم بالفعل لم توجد الواحد اصلا ولا
يكون عددا قطعا واذا فرض ان اجزاء الجسم عدد غير متناه ولا شك انه يتجاوز
احاد امشاهدة وانه احد تلك الاحاد وضم بعضها الى بعض حصل جسم من
من اجزاء متناهية فليس كل واحد جسم من كماله اجزاء لا تتناهى فبطل الكلام
الذي ادعاه النظام وان قلت هذا حسن لمصنوعه وما ذهب اليه اعاد في
الاجسام الحادثة قلت ما ذكرناه بصورته مع كونه موجودا في هذه الاجسام
اذ لا بد ان يضم منها اجزاء متناهية بعضها الى بعض ثم اذا اشتهينا ان يبطل
قوله بالكلية نقول وهذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي له
البحث له حجم متناه لتناهي الاتحاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولا اشكال
ان نسبة ازدياد الاجزاء يزداد الحجم لان حجم المؤلف من الاجزاء حجم الاجزاء
المؤلفة المنفصلة لازدياد حجمه فيكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء
لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه
الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي
هذا خلف ولا يكون شيء من الاجسام المتناهية المقدار مؤلفا من اجزاء
غير متناهية ولا يرد ذلك ايضا سوى نحو التداخل اذ لا يحصل بسبب
ان تكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكنه باطل كما عرفت ومن الوجوه
الثلاثة لا بطال القول بكون الجسم متصلا واحدا قابلا للانقسامات غير متناهية
على معنى انها لا تقف على حد لا يتجاوزه لان الجسم في نفسه متصلا على اجزاء غير
متناهية بالفعل بل بالقوة التي يستحيل خروجها بكلها الى الفعل كما هو النوع
الثالث من حجم جمهور المتكلمين على ما ذهبوا اليه من تركب الجسم منها اي من الاجزاء
التي لا تتجزى اشياء اي من غيرها تمسكا بان كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل
كما في النوع الاول واما كون تلك الاجزاء مشاهدة فهو ظاهر ومعلوم بما علم انها
وهو وجوه تشتمل الاول النقطة وهي ذات وضع لا تنقسم موجودة اذ هي طرف

الخطوط والخطوط نهايتها على ان السطوح والسطوح نهايات
وغاية الموجودين بالمعروض ضرورية السطوح نهايتها غاية الاجسام
موجودة وانها نهايات امور موجودة منقسمة يعني ان لا شبهة في ان الاجسام
لزم البواطل المنقسمة في الطول والعرض دون العمق الا
التي بكل الجهات في العمق وكونه التماس ... الا انها
وذكر فيها السطوح وعدم انقسامها ولا تسلسل بل ينتهي الى ما لا ينقسم في الطول
الطول دون العرض والا لزم احد الامرين ... ثم ان السطح بل الموجود بين تماسا على انقسامه
الخطين الموجودين تماسا على الخط وجود النقطة انما
السطح في الخط وهو السطح وهو الجسم وضع لا ينقسم اصلا وهو النقطة وانطباقها اي
ثم انها لا تنقسم اصلا فلما في الجسم وهو الموجود موجود فيكون النقطة موجودة
لان ذلك الجوهر هو الذي لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه في الجسم والا اي وان لم يكن
جوهرا بل عرضا لكان له محل لا ينقسم والا لانقسم الحال فيه لا مع ما ذكرنا وذلك المحل ان كان جوهرا
ولذلك وان كان عرضا كان له محل آخر ولا تسلسل بل ينتهي الى الجوهر الذي هو غير منقسم ومنه
الذي لا يتجزى ووقوعه في الجسم ثم اذا احصاه عن الجسم واعتبرنا التماس العارض
محاولة وهكذا اظهر ان اجزاءه كلها جواهر فردة للانقسام
بان السطح غير منقسم في محله ولا يلزم من انقسام محلها انقسامها
سارية في محله وجهة واحدة فينقسم ...
لا ...
تقسيم الجاعل واحدا ومستقلا فيقول ان الحاصل منها موجود بالضرورة وانها
المستقل لان الماضي ...
كونه ماضيا ولا المستقبل حال كونه مستقبلا ... ولا سكان الماضي منها لا وجود له حال
الحكم اصلا وهو باطل بالضرورة ...
ولو وجدا والا لكان بعض احدها المفروض ... ان يكون للحاصر منها موجودة وانها لا تنقسم بوجه
ضرورة فاذا فرض منها ... قطعا وللاول
خلف لان المقدر خلافه وكذا جميع اجزائها ... ان لا يكون كلها حاصلا بل بعضها
... عن قابل للانقسام اذ ما هو من اجزائها الا

وكان جانبي احساما فسميت الحركة حركة من اجزاء لا يتجزى فكذلك المسافة التي هي الجسم حركة منها
انفسها لا انقسامها اي انقسامها والحركة عليها بحسب اذا فرض في احدهما جزء بعرض باي اسم
من الاجزاء حركة واذا كانت اجزاء الحركة غير قابلة للانقسام كانت اجزاء المسافة كذلك او يقول
بحسب ان يكون اجزاء المسافة غير منقسمة لانه لو انقسم الجسم التي يقع عليها جزء من
اجزاء الحركة لانقسمت الحركة عليها اعني ذلك الجزء من الحركة فان الحركة التي يقطعها اي يقطع
المتحرك نصف الحركة اليها قال الامام الرازي هذا اقوى ما احتج به مثبتو الجزء ويرد عليه
ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها اصلا كما مر والحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن
الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة
في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة هي حركة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم منها
الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا تقف
على حد لا تقبل الانقسام الوجه الثالث يرهن اقليدس في الشكل الخامس عشر من المقالة
الثالثة من كتاب الاصول على وجود زاوية هي اصغر الزوايا وهي ما تحصل من خط مستقيم
مستقيم لمحيط دائرة هي لا تنقسم اذ لو انقسمت لم يكن اصغر الزوايا والاستواء الزاوية
التي لا تنقسم الا باعتبار الجزء لان تلك الزاوية ان كانت جوهرا كانت جزءا وان كانت عرضا
فلا بد لها من محل موجود غير منقسم والجواب ان البرهان وكيف يدل على ان الزاوية الحادة
الحادث من حدبة الدائرة والخط المماس لها اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين لا انها
اصغر من جميع الحوادث الوجه الرابع نعرض كرة حقيقية على سطح مستو حقيقي
لامكان الكرة والسطح المذكورين وعاستهما ضرورة على تقدير استواء الجزء كما هو مذهب
الخصم فان المماسة منهما لا تنقسم والا فاما ان تنقسم في جهة واحدة فهو خط
او في اكثر يعني في جهتين فهو سطح ولا انطباق اي ولا انطباق فان المماسة من الكرة
على السطح المستوي فهو مستو سواء كان خطا او سطحا ولا يكون الكرة المفروضة
كرة حقيقية لا تشتمل الا ان توجد على محيطها خط مستقيم او سطح مستو بالضرورة
هذا خلف فتعين ان تكون فان المماسة منهما الى العرض غير منقسم ثم يعرض
فتدحرجها على السطح المستوي بحيث يماس بجميع اجزائها فتكون جميع الخط الحاصل
من تماس الكرة ومن ذلك السطح غير منقسم وكون الخط في الاجزاء التي اعتبرناها
وهو المطلوب واجاب ابن سينا عن ذلك بان الكرة اذا ماست السطح على نقطة

فانها لا تماسه على نقطة اخرى الا بجزء منقسم فيكون منقسما ان النقطة الاخرى
ليست مجاورة للاولى ولا متصلة بها والا كانت منطبقة عليها اذ لا يمكن ان يتصور انفصال
بين الجزء بعد منقسمين الا بطرفين الا انطبق طرفاهما فيكلسهما ولا بد ان يكون بين النقطتين خط
فيكون الخط بين النقطة التي يقع بها التماس منهما ولا يكون خط الا في ولا السطح الا في
جزء كاين نقطة مسامتة لا تماس فعليها تكون الحصة المماسة على النقطة الاخرى الا الجزء
فيوجد الجزء لا يلاقي المماسة فان كانت المماسة على النقطة الاولى لكان الكلي مساكن حال
كونها منحركة وان كانت على نقطة متوسطة بينهما لزم خلاف المفروض على ان اصل الكلام ان
تلك المتوسطة فوجب اذن ان لا يكون بين نقطتي التماس واسطة فلزم سالى النقطة
لانا نقول المماسة على النقطة الاولى وان كانت حاصلة لكن كلتيهما باقية في زمان حركة الجزء
الوجه الموجب الى المماسة على النقطة الاخرى فمن ان حصول هذه المماسة التالية
بعد المماسة الاولى ويكون كل مماسة على نقطة يحصل في ان وسى بها ولا يا وحكم
اسم الجزء الكلي كما يظهر ذلك بالتحليل الصادق لحركة الجزء ولا يلزم تتالي النقط والانات
الوجه الخامس نفرض خطا قائما على خط ونحرك الخط القائم عليه اي على الخط الثاني قائما
مماس للخط المار فيمره ويلزم تقسيم اجزاء ذلك الخط الممرور عليه والمماسة بينهما انما تكون
بنقطة لان المماس من الخط القائم المار هو طرفه الذي هو النقطة وحينئذ النقطة
لا تكون الا نقطة والخط الممرور عليه مركب من نقط متتالية في ان الاسطح مركب من
خطوط متلاقية والجسم مركب من سطوح مجتمعة وهو المطلوب ويجب عليه ان المتحرك
هو المتحيز بالذات ولا بد ان يكون منقسما في جميع الجهات كالسطح والسطح والخط
والنقطة لا تكون الا اعراضا قائمة بمحل حركة حط عرضي على انه سلب الوجه السادس
لو لا انتهاء الاجسام الى اجزاء لا تتجزى لكان الانقسام في السماء والجزء جارا الى
غير النهاية فيكون اجزاء كل منهما متساوية لان اجزاء كل واحد منهما غير متناهية
وهو بهت وقد علم ان الاجزاء فيهما اولا كان غير متناهية بالمعنى الذي عرف
الا ان مقادير اجزاء السماء اكثر من اجزاء الجزء فلا اشتراك الوجه السابع
لو لا الجزء ولا انتهاء تقسيم الجسم لما امكن ان يقسم الجزء الى الصغير غير متناهية
فيمر بذلك الصغير وجه الارض ويستر وجوه السموات ويحصل عليها
علمهما اساس فان صورى البطلان ويرد بان ما عرف من معنى اللاتناهي الانقسام

وامثاله خروج جميع الاقسام الى الفعل ووجود الكل فيها ايضا فالمتقدم
وبعض تلك الوجوه ذكرناه من حجج المتكلمين على اثبات الجزء وتركب الجسم منه وان كان بعض
الجواب غير حل لا فعه للمنصف لعنايه وظاهره باطل فارجع الى الحكمة ايضا في
الاجوبة التي ذكرناها المفصل الخامس في حجج الحكماء على ان الجسم البسيط واحد
متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية لا انه مركب اي وليس مركبا من اجزاء
لا تتجزى انواع اربعة النوع الاول ما يتعلق بالمحاذاة وجهان الاول لو تحيز
بالذات ... سائر ... صغاره ووسطه ان
المتحيز بالذات يجب ان يكون منقسما في جميع الجهات فامتنع الجوهر الفرد الذي
لا يتجزى وكذا وجود الخط والسطح الجوهريين فضلا عن تركب الجسم منها بخلاف
النقطة والخط والسطح العرضيين فانها ليست بمتحيزة بالذات حتى يكون ...
منقسما لانقسامها الوجه الثاني اذا ركبنا صفحة من اجزاء لا تتجزى ثم قابلناها
بالشمس فان الوجه المضيء من تلك الصفحة اي الوجه الذي الى الشمس غير الوجه
المظلم اي الذي الى السماوات ايضا ضرورة فوجب ان يكون تلك الاجزاء منقسمة وقد
احتج ايضا عن هذين الوجهين بان اللازم منهما تعدد الاطراف فيجوز ان يكون لشيء واحد
غير منقسم في ذاته اطراف وجهين اعراض قائمة به ودفع هذا الجواب بان الطرف المحاذي
للشمس والسماء مثلا اي كل واحد منهما محاذ ان للذي فرض غير منقسم وان كان ما
عرض فاما ان يكونا حالين في محل واحد فيكون الاسان الى احدهما عين الاسان
الى الاخر فيلزم ان يكون ما حاذى هذا عين ما حاذى هذا بعينه وهو بين
البطلان واما ان يكونا حالين في محلين متمايزين في الاسان فيلزم الانقسام ولو
فرضا النوع الثاني ما يتعلق
بالمماسة وهو ايضا وجهان الاول لو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى فلنفرض ذلك
الاجزاء اجزاء لا تتجزى هذا خلف لكونه احتمالا للمنقسم ثالثها اذا تركب
الجسم منها فلا بد من ان يكون مجتمعا بعضها مع بعض ولا يمكن هنالك تركيب جسم
وح فلا شك ان الواقع من تلك الاجزاء في وسط التي بينهما يحجب الطرفين عن التماس فانه يماس
الوسط احد الطرفين غير ما يماس الطرف الاخر اذ لو كان ما يمسان لم يكن الوسط
حاجبا للطرفين بل كانا متماسين واذا كان الامر كذلك فينقسم الجزء المتوسط مع كونه

غير منقسم

عن منقسم لا يقال لا نسلم ذلك لأن حجب الوسط للطرفين يلزم انقسامه
لجواز التداخل بين تلك الأجزاء لأنا نقول بطلانه ضروري فإن بديهة العقل
شاهدة بأن المتحيز يمتنع أن يداخل مثله بحيث يصير حجمهما معاً كحجم واحد منهما وأن
سلم جواز التداخل فلا يكون حجمهما أي حجم المتداخلين واحداً والأمر إذا ثبت إذ لا يعظم
أحدهما إلى الآخر مقداراً وكذا إذا انضم إليهما الرابع والخامس وغيرهما من الأجزاء
بالغاً ما بلغ ولا يكون ترتيب بين الأجزاء إذ لا أوسط ولا أطراف فلا يحصل
من التئامها حجم زائد على حجم واحد منها وذلك كله محال والمفروض [illegible]
تركب الجسم الذي هو حجم ممتد في الجهات الثلاث من تلك الأجزاء فلا بد أن يكون بينها ترتيب
وأن يكون هناك وسط وطرف ومع هذا الذي ذكرناه من لزوم محال والمفروض
على تقدير التداخل فالتداخل يوجب أن لا يكون بعض المماسين منها دون
شركة أن الملاقي من أحد الجانبين غير المماس من الملاقي من غير التداخل
الناهض فيلزم الانقسام وكل واحد من الجزئين ولا يرد علينا أن الأجزاء
الانقسام على التداخل إذ كان التداخل حاصلاً بغير وجود الأجزاء وانطباق
بعضها إلى بعض أما إذا كانت الأجزاء منداخلة فلا يحصل بأن يكون كل واحد
الوجه الثاني لو جاز أن يتحرك الجزء على ملتقى جزئين من الأجزاء لم يكن ذلك
الجزء جزءاً لا يتجزى بل كان منقسماً واللازم حق والملزوم حق والملزوم
حق وإذ يكون الجزء الواقع على ملتقاهما مماساً لهما لا بالكل أي لا يجوز أن يكون
بكلية مماساً للجزئين والأمر بكل واحد على الملتقى بل على أحدهما فوجب أن يكون
بعضهما مماساً لأحدهما وبعضه مماساً للآخر ولا معنى للانقسام إلا ذلك وأما
حصول الملزوم أعني وقوعه على ملتقى جزئين فلوجوه ثلاثة الأول الاشكال أي
الجزء الذي لا يتجزى على تقدير وجوده يتحرك من جزء منه إلى جزء آخر إذ الواقع
بالحركة إما على كونه تاماً في الجزء الأول أو في الجزء الثاني أو على كونه على الملتقى
والأولان باطلان لأنه أي كونه في أحد الجزئين حاصل لما قبل الحركة وهو كونه
في الجزء الأول أو بعد الوقوع فيها وهو كونه في الجزء الثاني فلا يتصور اتصافه
بالحركة حال كونه في أحدهما وفي الثالث أعني اتصافه بالحركة حال كونه على ملتقاهما
المطلوب الثاني من هذه الوجوه نفرض خطاً مركباً من أجزاء شفع كستة

مثلاً ونفرض فوق أحد طرفيه جزءاً وتحت الطرف الآخر من الخط جزءاً آخر ثم
نفرض أنهما يتحركان كلاهما أي يتحرك كل منهما في صوب الآخر على التبادل
حركة على السوية فلا بد أن يتحاذيا قبل أن يتجاوزا وذلك التحاذي إنما
يكون على المنتصف من الخط إذ قد فرضنا الحركتين سواء في السرعة والبطوء
وهو أي منتصف الخط ملتقى الثالث والرابع من تلك الأجزاء فالتماس الكلي
واحد أن طرفي الخط الثاني لو جاز ... صادق الثالث منها نفرض خطاً
من أجزاء وتر الخمسة مثلاً ونفرض فوق الجزء من كليهما من فوق كل منهما
من طرفي من طرفي الخط ثم نفرض أنهما متحركان أي كل منهما إلى صاحبه حركة سواء
فيلتقيان لا محالة في الوسط وهو جزء الثالث من كل واحد من الطرفين فيكون
هو أي جزء الثالث على ملتقاهما لأنهما معاً عليه وربما منع هذا لأنهما أي جزئين
متحركين يلتقيان قبل الجزء الثالث إذ يسقط أسفلهما إلى الثالث فراغ ما
يسع الجزئين معاً ولا يسلك أن الثالث لا يسعهما بل يسع واحداً منهما الوجه الثالث
ما يتعلق بالسرعة والبطوء وحاصله أحد الأمرين لازم أي ثابت في الواقع على سبيل
منع الخلو أما انتفاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطوء وأما تجزي الأجزاء التي
لا تتجزى فإنهما لا يجتمعان في الكذب لأن عدم التجزي يستلزم انتفاء التفاوت
وعدم الانتفاء أعني وجود التفاوت يستلزم التجزي والأول وهو انتفاء تفاوت
الحركات منتفٍ ضرورة أن الحركات متفاوتة في السرعة والبطوء وتعين الثاني
وهو تجزي الأجزاء بيان لزوم أحد الأمرين من طرفين أحدهما أنه إذا تحرك
المتفاوتان من أجزاء لا تتجزى فإذا قطع السريع جزءاً منها فالبطيء لا يقطع لما
سابق قبل أن البطوء ليس لتخلل السكنات فهو أي البطيء إذن يتحرك
وإما أن يتحرك جزءاً أيضاً كالسريع كالبطوء وهو الأول أعني انتفاء التفاوت
فيما بين الحركات أو أقل من جزء إذ لا مجال لتوهم حركته أكثر من جزء فيحصل
الجزء الذي لا يتجزى كالسرعة ما هو أول منه وهو الثاني من الأمرين الذين
ادعينا لزوم أحدهما وثانيهما أي الثاني الطريقين المذكورين أن يفرض أن
ثمة حركة سريعة وبطيئة مثلاً من غير تحيث يتحصل أحدهما عن
الأخرى فتستغني حينئذ عن الاستعانة بأن البطوء ليس لتخلل السكنات بل يكون

بل يكون ذلك اي بل يلزم بها ان الحركتين وتدل على ذلك اي على ان المطوق
ليس للحلقة مسافة لا تنتهي عليه مما هو اذا كانت الحركتان متلازمتين
فعندما يقطع السريع حتى يحيط المطوق البطيء مثلها فلزم تساوي السريع والبطيء
وهو الامر الاول او لزم البطيء وهو الامر الثاني وذلك اي بل يلزم السريع البطيء
حاصل في صورة نسبة الاولى الى الطوق والرحى مع الدائرة العظيمة فيها فانت
حركة الاولى بعد لطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة لقصر مسافتها وهما متلازمتان
اذ لو تحركت الطوقية فلا وقوف للعظيمة لزم التفكك وانقسام الرحى الى دوائر
متعددة تحسب اجزائها واما تصحيح ذلك باجراء خطوط من الاصول حركة الرحى
الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات فان تلك الخطوط تكون مركبة من اجزاء لا تتجزى
متساوية اي تلك الخطوط اطول من الاحد متساوية في الكل والصغر والطوق العظيم منها
حركتين اطول من الخطوط فان تحرك هذا الطوق ولم يتحرك الطوق الذي لا اصغر
فقد انفك احد الجزئين عن الاخر وكذا اذا تحرك الطوق الثاني ولم يتحرك الثالث وهكذا الى
بعض ولو كانت الرحى من حديد او ما هو اشد منه ... دوائر بحيط بعضها
بحيث لا يمكن ان ... النصاف فيها ... الوقوف
تحركها والنصاف فيها حال سكونها وان كان على الاخرى ... من تفكك الرحى حال
نعم من كسان العادات ومعلوم ... الرحى
من العوارض ... الصوت ... واحد منها ... ولا بان ... اذ من الدائرة الحاصلة ... والخارج ...
ولا اشكال ... السعة ... ثمان ... الا ...
والانفكاك من السعة ... مع عدم التفاوت والمساواة ...
من اجزاء الرحى الصوت الثالث من وضع ... على ... على ...
بعضها ... ومن ... والاخر ...
فاذا ... اي ... على ...
... لم ... دلك ... على ... الصوت ...

الا بقطع جزء حتى كيف ... الاتصال الموجب الالتئام الاجزاء ... اتصال
وان ... اي رسم الدائرة الصغيرة والكبيرة العظيمة ...
احدهما من القطب والاخر على المنطقة فان حركتهما في رسم الدائرتين متساوية
او لا يلزم ... في الافلاك وان لا تكون موصوفة بالسرعة والبطء ... الصورة الرابعة
الشمس مع ظل الشاخص المعروفة جدا فان الظل ... بالاستقامة ...
الى الظهر ... من الارض ... الشمس في ...
... حركة الظل ...
لان الشعاع الخارج من الشمس المار براس الجسم الواصل الى طرف الظل
انما يقع بخط مستقيم كما يشهد به ... ووقوف الظل عن الحركة
مع تحرك الشمس يبطل الاستقامة في الخط الشعاعي لان الشمس اذا كانت
في ... وقد وصل منها خط شعاعي مار براس الجسم الى طرف الظل على
الاستقامة فاذا ... ولم ... الظل ...
من ذلك الخط ... راس الجسم وطرف الظل ...
بين الشمس والجسم ... فلا يكون ذلك ... الذي كان متصلا على
الاستقامة في ... الاول متصلا ... الثاني ...
مستقيم متصلا على الاستقامة ... وهو باطل بالضرورة
الصورة الخامسة ... على ...
مع كلا ...
... ما قطع ...
للكلاب ...
... على ... الصورة السادسة ...
على خط ... حركة ...
...
واقعا ... آ ... ب ... من ...
يلزم ... ح ... فاذا ...
على خط ا ب ج من آ الى ب ... سالكا الحركة من ب الى ج ...

الوجه السادس برهان اقليدس في ... على ان كل خط فانه ينتصف
فاذا فرض الخط ... لزم تجزي الجزء الوسطاني
المفروض السادس في ... في الاجسام ...
لما ... ان الجسم البسيط كالماء مثلا لا ينفصل الى اجزاء لا تتجزى
وما ... الحواس ... في جهة واحدة او في جهتين ...
... متصل واحد في ... لا ... عن الحس ...
الوهم ... الى ...
الجسم ... الحاصل ان ذلك الجسم ... لا تتجزى ...
متصلا في نفسه ولا ...
والجسم اما بالكسر او قطعا ...
واصلها ... دون الكسر وايضا للقطع نوع اختصاص بالاجسام اللينة
والكسر بالاجسام الصلبة واما باختلاف ...
كالسواد والبياض ...
... واما بالوهم والفرض ...
... في الافلاك ...
بعض الاجسام العنصرية ... القطع ...
لا ... القطع ولا الكسر واما القسمة الفرضية ...
القسمة ... الوهم ...
موجود ... الخارج ...
واما ذكر الفرض العقلي مع الوهم لان الوهم ربما لم يقدر على ...
... العقل فانه لا يقف ... بالكليات ...
على الكسر والقطع والصواب ... لا يوجب ...
لانا نعلم قطعا ان الجسم المتصل في نفسه اذا ... لم ينفصل
في الخارج ... الى ...
الوهم على فرض الاجزاء ... الانفصال اما في الخارج ... بالقطع والكسر

معلا ... طرفيها ... الانقسام في ... ان ... متصلا ...
... على ... الواقع ...
... ظاهرها ... ظاهر محيط الدائرة صغير باطنها ...
... المحيط ...
وان كان ذلك ... اي كل واحد ... او بعضه اقل من ...
الانقسام ...
... مع ...
او باطن الدائرة ... باطنها ... في المعدل ... اي
باطنها ... ان ...
كباطنها ... المحيط ...
... بالمعدل ...
الخفي والظاهر ...
المركز ... الى ... لا يتجزى ...
طول ... يكون ... ظاهرها ... باطنها
فاذا ... الدائرة ... حكم ...
المحيط ... كظاهر ...
... ظاهر ...
بعضها ... الدوائر ...
الاعظم ... طوق الفلك
... الدائرة العظيمة ... الدائرة ...
...
... لا ...
الدائرة ... وجود الجزء الوجه الخامس برهان اقليدس في ...
من كتاب الاصول ان الزاوية المستقيمة الخطين قابلة للتنصيف
... المستقيم ... قابلة للتنصيف بخط
... فالزاوية المستقيمة الخطين ... قابلة للتنصيف ايضا
... تنقسم ... وانه ينفي الجزء

مع ذلك بحركة ر على محاذاة من ذ وكان اى ذ معا بلا لبث وانسلا الى الص
الى ه اى بحركة ر من ذ الى ه وهو اى ه وان كان معا بلا لبث انسلا لكنه
الآن معا بلا لبث فيكون ح جسد معا بلا لبث ايضا فقد تحرك ر لمجموع حركة الذاتين
على العرضين من حيث تحرك بحركة واحدة حركة واحدة او ان ذ وة كانا معا
محاذيين لا من حيث انه ج قبل الحركة والآن فقد صار ح محاذيا وذ محاذيا
لب فقد ثبت انه كيان صلاتهما ان شيء وبطلته وهو المطلوب وان شئت قلت
فحين تحرك ر لمجموع حركته حركة واحدا واصلا يكون ذ بحركة اولا من جهة قسم المراد الذي
هو انقسام الجزء النوع الرابع ما يتعلق بالاشكال الهندسية وهو وجوه ستة
الاول انا نفرض مربعا من اربعة خطوط كل خط منها من اربعة اجزاء ونجتهد
في ضم الاجزاء للخطوط بعضها الى بعض على الاجتهاد فذلك المربع ستة عشر
جزءا هكذا ⁘ فيكون كل ضلع من المربع اربعة اجزاء والقطر الواصل
من طرفي ضلعين متقاطعين ايضا اربعة اجزاء لانه انما حصل من الجزء الاول
من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع
فالقطر كالضلع في المقدار وانه محال لانه يخالف الحس والبراهين المذكورة الدالة
على ان وتر الزاوية القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها لان مربعه يساوي مربعيها
كما بين في الشكل المسمى بالعروس وايضا اذا كان احدى زوايا المثلث قائمة كانت
الباقيتان حادتين والزاوية العظمى يوترها الضلع الاطول لا يقال لم لا يجوز والحال
المذكور ان يكون القطر اطول وذلك بان يقع بينها اي بين اجزاء القطر خلاء
دون اجزاء الضلع لانا نقول الخلاء الذي بين كل جزئين من اجزاء القطر ان
كان القطر مثل مجموع الضلعين لانه حينئذ تسعة اجزاء فمن الاربعة
والثلاثة الواقعة في الفرج الثلث من جميع تلك الاربعة لان وقوع الفرج في بعض
دون بعض تحكم محض ولا يمكن ان يكون مجموع الضلعين ستة ايضا لان الاسرا [illegible]
واحد ومساواة القطر لهما معا باطل حسا وبرهانا وان كان الخلاء الواقع
بين جميع الاجزاء او بعضها اقل من ان يسع جزءا لزم الانقسام في الجزء [illegible]
ما هو اقل من ذلك وهو الثاني فثبت ما تم الزاوية كالمثلث الضلعين المحيطين
بالقائمة منه عشرة اجزاء فنقول ان تم البرهان في شكل العروس على ان الخ

يلزم اى وتر القائمة المثلث لمجموع مربعي الضلعين لكن مربع كل ضلع في المثلث
المذكور مائة فمجموعهما مائتان فالوتر جذر مائتين وانه فوق اربعة عشر جزءا
واقل من خمسة عشر جزءا وذلك لان الحاصل من ضرب اربعة عشر في نفسها مائة
وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون
فلا بد ان يكون جذر المائتين فيما بينهما فيلزم انقسام الجزء حينئذ الى الكسر
الذي هو به الجذر المذكور الوجه الثالث [illegible] المعلم للعام الوارد اذا
طلعنا راس وتد اي وتر قائم على ضلع من ضلعي القائم منصوب نحو السماء
ومددنا حبلا اي حبلا الوتر من الطرف الآخر كسلم موضوع على جدار وقائم على سطح
الارض ثم ارسلنا [illegible] الى خلاف جهة الجدار فلا شك انه كلما ينحط من [illegible]
الضلع المنصوب شيء والمقصود انه كلما ينحط راس الوتر عن شيء من حد الضلع
يخرج من ذلك الضلع شيء اي يخرج رجله عن ذلك الضلع شيء ويمكن ان ينحل الى [illegible]
الى اسفل الضلع المنصوب فان كان ما يخرج به اسفله مثل اي مثل ما ينحط عند
اعلاه لزم ان يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع وهو الضلع الذي خرج من طرفه اسفله
لان نقص الوتر منطبق على اسفل الضلع فقد مثل الفاصل عليه اي على مثل الضلع
اعني مقدار الاجزاء ويكون اي مثل الفاصل مثل الضلع الآخر اذ المفروض ان
مقدار الانحطاط كمقدار الاخراج فيكون الوتر لمجموع الضلعين وكون الخروج الى الذي كان
فيجب ان يكون مقدار ما يخرج اقل مما ينحط عند ما دام الخط جزءا اقل من
جزء وهذا الوجه يلحق بالنوع الثالث وحده ويلزم ان حركة الانحطاط اسرع
من حركة الاخراج مع [illegible] الوجه الرابع يقتضي فيما يعدم وجود الدائرة وامكانها
معلق لوجود الجزء الذي لا يتجزى كما يشهد به قوله فاذا فرضنا دائرة ملونة [illegible]
مركبة من اجزاء لا تتجزى فان كان ظاهر تلك الاجزاء اكبر من باطنها حتى اذا [illegible]
ظواهرها وبواطنها كان محدب المحيط المركب منها اكبر من مقعره انقسم الجزء [illegible]
على ظاهر اكبر وباطن اصغر والا اي وان لم يكن ظاهرها اكبر من باطنها فبين كل
جزئين من اجزاء المحيط في جهة محدبه اما خلاء بان يكون بواطن الاجزاء [illegible]

واما في الوهم واما متوسط اى باعتبار كما باختلاف الاعراض او لا متوسط
كما بالوهم والفرض فيظهر ان القسمة اما انفكاكية ومعنى قسمة خارجية ويسمى القسمة الى
قسميها وغير انفكاكية ومعنى قسمة وهمية وقسمة فرضية وقسمة باختلاف الاعراض وتنقسم
الى القسمين المذكورين من اصلها البسيط وقد تكون من الوهمية والفرضية [illegible]
فحصلها باختلاف الاعراض وسمها الوهمية الخارجية كما في الكتاب [illegible] بالبحث في مباحث
الاشياء المقصد السابع في دليلهم على اثبات الهيولى في الصورة وكون الجسم
مركبا منهما قالوا ان الجسم متصل في نفسه واحد [illegible] وهو قابل للانفصال
الانفكاكي كما اذا صب ماء الكوز في كاس فهو اتصال اى جوهر ممتد في الجهات
متصل في نفسه يسمى الصورة الجسمية ولا على انه [illegible] ذلك الجوهر المتصل الذي علم
حضور الجسم بالبداهة اى نفس الاتصال اى الجوهر المتصل على معنى انه يحصل
من اجتماعها باعتبار فيكون حالا فيه وبيانه ان الجسم المتصل اذا طرى عليه
الانفصال زال الاتصال وصار منفصلا وح نقول فان لم يكن قابلا للانفصال
بانه والانفصال اخرى وكذا القابل لهما الى نفس الاتصال [illegible] القابل
الثابت للشيئين اللذين يرد كلاهما مع حصول الآخر من كل من الشيئين
والانفصال باقي مع القابل للاتصال والانفصال يعاونه كلاهما او نقول فان الاتصال
قابل الاتصال والانفصال مع الانفصال والاتصال لا يبقى مع الانفصال فهو غيره اى
ولا ماهية فهو اللازم الذي هو قابل للانفصال ومقارن للاتصال هو الذي
تسميه الهيولى الاولى التي تحل فيها الصورة الجسمية وانه كان قبلها باطلا
منصفا بالاتصال الواحد حيث كان متصلا واحدا ونعدم متصفا بالانفصال
بالاتصالين حادث عنه حيث كان منفصلين ويتخصص بهم كما اشير
بموارد المقادير الحلول على الجسم مع تعاقب صورة جوهرية اتصالية قابلة
للكيفيات المتواردة كون الكم المتغير عن الاتصال الباقي بحاله ايضا
ايضا بموارد اتصالات تحلول بالشخص على اى باقي على حاله بالضرورة
كون الاتصال المتبدل عنها بعلة وسمى الاتصال صورة والقابل له مادة
والمركب منهما جسما وربما يقال في المعارضة لم لا يلزم الهيولى على نوعين

وجودها واحدة كما فعل الانقسام كانت متصلة لا منفصل فيها واذا كانت
كثيرة بورود الانقسام كانت منفصلة فهي قابلة للاتصال والانفصال فلو
اقتضى فيها اسلف الهيولى كما ذكروه في الجسم لزم ان تكون للهيولى هيولى
اخرى فيتسلسل الكلام اليها ويلزم التسلسل في امور مترتبة موجودة معا وفيه
اى في الذي ذكره المعارض مدفوع عنهم بما ذكرناه من التلخيص فانا انما
كون الاتصال غير القابل للاتصال والانفصال المتعاقبين عليه فلا يلزم للهيولى
هيولى اخرى الا اذا ثبت ان لها اتصالا وانفصالا مغايرا لها لان الاتصال
الذي هو حال فيها حتى تكون هي متصلة في حد ذاتها والتالي باطل اى ذلك الاتصال
المغاير يزول عنها ويعود اليها حتى تثبت في ذات الهيولى شيئان الاتصال
المغاير وما هو قابل له فتكون للهيولى هيولى اخرى وذلك محال لا يستلزم البرهان
وحدتها اى وحدة الهيولى وكثرتها بحسب تخصص لها من الاتصال وبيانه
من الصورة فهي قبل ورود الانفصال واحدة متصلة بالصورة الواحدة الحالة
فيها وبعده متكثرة منفصلة بالصور المتعددة الحالة فيها والاولى في حسبها
الواحدة ولا الكثرة ولا متصلة ولا منفصلة اصلا في ذاتها استقلالا
مخصص للانفصال لها في الصفات المذكورة الا بالصورة فهي متصورة بما سيقال لها
لا في وجودها واعلم ان هذا البرهان الذي ذكر على اثبات الهيولى لا يتم الا
بابطال قول من يقول كثير من اطبا [illegible] ما يقال عن مبادى الاجسام البسيطة اى
هي اجسام صغار صلبة متحيزة في الوهم بحسب الجهات الثلث لكنها غير قابلة
للتجزية الموجبة للانفصال بالفعل في الخارج فاتصال الجسم البسيط
عبارة عن تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل في نفسه
فالجسم وغيره قابل للانفصال الانفكاكي بل للانفصال الوهمي والجسم
الذي نعقل الانفصال الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة
بل بحسب الحس لعجزه عن ادراك المفاصل التي بين تلك الاجزاء وليس
ثم اى ما هو قابل للاتصال والانفصال بل هناك اجسام صغار تجتمع وتتفرق
وحصول ما ذكره المتقدم ان اجزاء الجزء الذي لا يتجزى فيها وجملة مسلمات

الجسم اما ان يكون متصلا في نفسه فيكون جسما مفردا او يكون مركبا منها الى اجسام
مفردة فلا يجوز ان يكون الجسم البسيط الذي نحن بصدده مركبا من اجسام
مفردة قابلة للانقسام الوهمي دون الفكري فلا يثبت الهيولى بالبرهان المذكور
المبنى على ان الجسم المتصل في نفسه يرد عليه الانفصال الخارجي بل والاحسن
انما الحال العقلي لان تلك الاجسام المفردة لا تقبل انفكاكها ومقادير ها وانظر
اى قول هذا القائل امكن قسمتها فاصلا ان كل جزء منها اى من تلك الاجزاء القابلة
للانقسام الوهمي يحدث فيه القسمة الوهمية انه يمكن يكون طرفا كل منها طرفا
الآخر وطرف الجهة وهو طرف وطرف الجزء الآخر للخارج الموافق لها في تمام
ما هو على ماهية هذه كل القائلين تلك الاجسام المفردة الصغار متوافقة في الماهية
النوعية فيجوز ح على الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين
المنفصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء الآخر من الانفصال الرافع للاتحاد الاتصالي
ويجوز ايضا على المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفصالية
وذلك لان هذه الاجزاء متوافقة في الماهية فيكون مشاركة اما في الامتناع عن قبول
الانفصال والاتصال او في جواز قبولهما والاول باطل قطعا بعين الحلول وكل واحد
من تلك الاجسام الصغار قابل للاتصال والانفصال اللهم الا ان يقال خارج عنه
وذلك المانع لا يكون لازما للماهية ولا لما يختص بها في مختصة وان لم يكن لازما فهي
معارضة وعروض مثل ذلك لا يكون قابلا للاتصال والانفصال بالفعل وتحصل المطلوب
الذي هو اثبات الهيولى فمساواة اى معنى ما ذكر من انه يمكن كون الاجزاء التي هي تلك
الاجسام الصغار متوافقة في الماهية كما اشرنا اليه ويلزم ح جواز ان يكون
في الماهية بحسب الحقيقة متوافقان في النوع والتعداد بتركيب الاجزاء المتماثلة
في الجسم اجزاء مختلفة الحقائق باسرها عن الاخرى في امور المباحث
وانه الدليل على تسليم الجسم كان جولانا الآن ثابتا ح نقول وعلى تقدير تسليمها
فلا يكون تشخص احدهما ما نعا من لكل المفصول او تشخص الآخر شرطا لذلك لكون
الجزء الواحد قابلا للانفصال بشرطه المفروض لما انوجد المانع اى [illegible]

د من ادلة خارجي عام من اجل المانع من الفصول لا يكون لازما والا لحصر المنع
في التشخص واذا لم يكن لازما امكن الانفصال بالفعل الى القسمة المشتركة وذلك
كما وقع اثبات المطلوب وربما تعرض على برهان الهيولى ويقال الاتصال مثل الخط
والانفصال مثل الكسر ومما عارضتها ان الجسم خارجان عنه فعليكم بيان كون الاتصال
جزءا من الجسم حتى يثبت تركيبه من الاتصال والامر القابل له فاما قوله الذي يتبع
كونه جزءا منه وهذا الذي يقال هذا البرهان يستدل على عين الاتصال القابل للانفصال
ايضا وبعض الشراح ح في كون الجسم ذا الاتصال وجزء او منع ان الاتصال المعقول
والاشكال ان الصورة الاتصالية اى الجوهر الممتد في الجهات الذي هو مشتمل على اتصال
في نفسه او ما لا يكون جوهرية الجسم اى حقيقته بل هو الجسم في بادى الراى
المعلوم وجوده بالضرورة والذي يحتاج الى الاثبات بالدليل هو المادة المتصور
ان كل الجوهر المتصل فاذا سلم ثبوتها وان هنا كان جوهرا غير احدهما فانه والآخر هو
مقصود الشارح في ان الجسم هو ذا اجزاء لفظها لا فائدة فيه وان تعلم ان هذا انما يصح
اذا سلم ذلك القائل ان هنا كان جوهرا وان هذا الجوهر المتصل هو المشهود الذي نقول ان
هذا الجوهر المتصل قائم بنفسه وهو حقيقة الجسم ومحل للاتصال الذي هو الموجود
والانفصال الذي هو الكثرة على معنى انهما عرضان يحلان فيه على التعاقب وكل ذهب اليه
افلاطون من ان اجزاء ما يحل الجزء الاحسام هو هذا الجوهر المتصل المحقق في الجهات كلها
ومبنى الدليل عليه انه طريق فيه ح لكن ان يكون المعنى اعلاما للجسم بالكثرة واتحاد الجسمين
الآخرين من كم العدم ويلزم باطلا كما ان يسمى حقيقة ومعهما سواء كانت مقصودة بعض
وذلك السؤال هو ان الانفصال اذا كان جزء الجسم كما زعمتم وزوال ما الذي هو الانفصال
لعدم جوهر الجسم لاستحالة بقاء الكل بانعدام جزئه فلا يكون الجسم قابلا له اى للانفصال الذي
الانفصال واذا كان الجسم قابلا له لزم ان لا يعدمه ايضا فلا يكون جزءا وفرع ما قاله
واما ان يحصل فيتحقق اى الانفصال جزء للجسم والحاصل ان كون الجسم قابلا للانفصال
الذي هو زوال الاتصال ينافي كون الاتصال جزءا له ودليلكم فهذا تمام الدليل على
ثبوت اجزاء المساواة وقطع المتصف انه ذلك السؤال حاصله وقوعه من الاشراك
اللفظي فان الاتصال اى لفظ يقال للصورة الجوهرية التي هي الجسم بقول الاشتراك

المتلاشي فيوافق مذهب الاشراقيين لان زوال الجسم بحال من الاحوال اذ لا تتصور بقاء جسم مع زوال
الصورة الجسمية وقد قال اتصال الجسم الاعداد اذ ستعرف انه ليس جزء الجسم لا انه عرض ولا
يكون جوهرا جوهريا بل عارضا له ولا يلزم من زواله زوال الجسم كما اشكل اذا يا سكال
محلول للمعاندين فيما يعود صورة الجسمية بعينها وهو مطلوبه لان الانفصال كما ان
الاتصال العرضي ينافي الاتصال الجوهري اذ لا ينافي الصورة الجوهرية الجسمية مع ان الذي
الكمية الجسمية وايضا اوقف على ان الجسم وان الكل المتصل وزوال الاتصال اي زوال ذلك
الاتصال انما هو الصورة الجوهرية ولا شك في الجسم جوهر مغاير لها متصف بها وليس
الهيولى كما ذكره لترجحوا للسؤال وهو ان الحق ان قولنا الجسم قابل للانفصال
ليس معناه ان شخصا من الجسم باقيا على هويته الشخصية الاتصالية قابل للانفصال
واحد بانه واتصالا اي اجزاء بانه اجزاء وانه عين معقول كما نرى وكيف يكون الواحد
بالشخص واحدا بانه وليس اجزاء بل هو واحد بانه لم اجزاء كشيء بطل الماسة الجسمية
دون الهوية الشخصية معلوم البقاء في الاحوال الطارئة على الجسم الاتصال
والانفصال المتغايرين عليه وسواء ورد علينا الهويات الشخصية فانه يكون
جوهر هوية واحدة اتصالية وبانه هويتان او اكثر في كل المستحقين للهويات لانتهي
للاتصال والانفصال وهو مغاير للهويات التي تتحدد بالاتصال والانفصال فانا
نعلم بالضرورة ان الماء الذي في الجرة على هيئة كوزه واحدا متصلا في نفسه اذا جعل
في الكيزان فهو بالهوية الشخصية الاتصالية التي لم يكن بها متصلا اتصالا حتى
صار شخصا واحدا بشيء اصلا متعددة اي ان الشخص كان متصلا اتصالا وحدانيا
وحصل اشخاص هي متصلات متعددة لم يكن موجودة في تلك الهوية الاتصالية على
ذلك التعدد فهم احد باق في الحالين هو مغاير بانه اتصال واحد وبانه الانفصال
متعددة قال المراد علينا انا لا نعلم احدا باقيا سوى انه لكن مجموع الاشخاص التي في الكيزان
الى كل الشخص الذي كان في الجرة كشيء سائر الاشخاص من بينها لم يكن في ذلك الجرة هو لو
كان زوال تلك الهوية الشخصية لانه زوال الجرة وبقاء جزء آخر بل يا بقاء الاصل الذي
كما كان الا ان لو كل بل كان يشبه هذه الاشخاص كشيء سائر المياه ولا اشكال الجرم
المتصل الوحداني ليس باقيا والباقي هو شيء آخر بحال لا يكون في نفسه متصلا ولا

متصلا ولا واحدا ولا كثيرا كاملا حتى يشكل انصافه بهذه الامور كلها فظهر من ذلك
الجوهر المتصل لو كان قابلا لانه لكان التعريف اعم اما لها بالكلية وهذا الذي قرره واثبات الهيولى
هو مسلك الانفصال يجري في مسلك الانفصال فعلى تقدير وربما قالوا في اثبات الهيولى
الجسم له قوة وفعل وذلك لان كل جسم فهو من حيث الجسمية موجود بالفعل ومن حيث انه
مستعد لاعراض كثيرة متصف بالقوة والشيء لا يكون كذلك لان الواحد من حيث
واحد لا يقتضي قوة وفعلا لامتناع اجتماعهما فيه وهو موجود لجواز ان يتصف الواحد
بالشيئين اعلم المستبع اجتماعهما بالنسبة الى شيء واحد الا ترى ان الهيولى موصوفة
بالقوة والفعل ولما للصور المتعددة فهي بالقوة في بعضها وطبعا ورتبها استعدادها في اشياء
الهيولى بالتحلل والتكاثف الحقيقيين فانه اذا لم يكن في الجسم اي عدم هيولى بانه
حتى يصور قوله للمعاندين المخلوقا فسيح ارد باد جهد واستعاضه لم عن انضمام شيء
الجزء وانفصال العين وجوابه ان الصور الجسمية وان كانت مشتركة في الوجود والعقل
للعلاقة الا انها لا تتسلسل متوازيا مخصوصا فجاز ان يكون هي قابلة لتكثر المعاندين
الجسم ولا يثبت وجود آخر والكون والفساد اي وربما استدلوا على اثبات
لا موضوعها فيها اي يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الهيولى وفساده ظاهر لان السؤال
في الكون والفساد هو الصورة النوعية فجاز ان يكون العامل لها خلعا ولبسا هو الصورة
الجسمية على القول وجود هذه الامور التي يستدل بها على وجود الهيولى
على ما لزم الوجود والمعين عند المتكلمين في نفي الهيولى انها على تقدير وجودها اما ان
يكون لها حصول في الحيز او لا يكون فان كان لها حصول فيه واما ان يكون
ذلك الحصول على سبيل الاستقلال الجسم اي فالهيولى جسم لان المتحيز بالذات لا بد
ان يكون منقسما في الجهات ولا معنى للجسم الا ذلك وايضا فالحصول للجسمية
في محل لها فكيف يحل فيها وايضا ان ما حلت الهيولى في محل لزم التسلسل
وان كانت الجسمية مستغنية عن المحل لانها مثلها ولا يكون ذلك الحصول على سبيل
الاستقلال بل على سبيل التبعية للصورة الجسمية فالهيولى صفة حالة في
الجسمية تابعة لها في الحيز لا جوهر هو محل لها كما هو مطلوبكم والا اي وان لم يكن
لها حصول في الحيز لا استقلالا ولا تبعا فلا تختص الجسمية بها اختصاصا تاما
لها لا مر اي لان ما لا تحيز له اصلا اي معقول تخصيص لا تعلق ولا اختصاص له

فكيف يتصور حلول الجسم المتحيز ... وقد يجاب بانا لا نسلم انها لو كانت

متحيزة بالتبعية لكانت كصور الجسمية فان تحيز الشيء بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله في

الغير كما في الاعراض الحالة في الاجسام وقد يكون باعتبار حلول الغير

فيه كما في الهيولى لانا لا نسلم ان يكون تحيزها على تقدير حلولها في الجسم ... فلم لا يجوز ان

تكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها فيكون موصوفة بالاضعف ... بل الحال ان

الهيولى ... لو كان الجسم ...

فلم يجز ... الى برهان والالزام باطل ... بالحلول الجسم ولا يعقل

الهيولى ويحتاج في اثباتها الى البرهان والحق ...

لزم ...

وجود الهيولى احدها اثبات الهيولى لكل جسم واما احتج الى هذا ... على

الجد الذي هو المعول عليها في اثباتها ... الانفصال ...

الاتصال والانفصال ...

على ... بعض الاجسام ...

الجسم المتصل في نفسها ...

جسم اخرى ...

[illegible]

بالعقد الحج لكن البعض لان الهيولى على كل التقادير يستدعيها الى جميع الاقطار
على السوية وكون بعض الصورة الجسمية فيها في خصوصيته فانها يقتضي [illegible]
لا يقتضيها فان قيل لعل صورة نوعية [illegible] الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها في
خصوصها بحيز معين وانما يقتضي ما ذكرتم بالحيز المعين [illegible]
الكلام واختصاص بجزء المعين بالتخصيص [illegible]
الى اجزاء حصوله على السوية مع ان كل واحد من اجزائه [illegible] في حيز معين ولما
الصورة النوعية وان [illegible] موضوعا [illegible]
والكلام في تخصيص جزء المعين [illegible] اي حصر الكل فان الهيولى الجسمية مع تلك الصورة
النوعية اما ان تحصل في كل واحد من تلك الاجزاء او في بعضها او التحصل في شيء منها [illegible]
باطل [illegible]
المكان الكلي [illegible] ان الهيولى صورة اخرى [illegible]
عن الصورة النوعية [illegible] الهيولى المجردة [illegible]
ولما تلك الاجزاء [illegible] موجودة في الخارج [illegible]
هناك حالة مخصصة للاجزاء [illegible]
الذي [illegible] مخصص للاجزاء [illegible]
الجزء [illegible] مخصص [illegible]
الحيز والحاصل ان مخصص ذلك الجزء من الارض [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
وان التخصيص بالحيز [illegible] الصورة وما يتبعها من الاوضاع [illegible]
اذا حلت الهيولى مخصصة بحيز معين [illegible]
الوجه الثاني [illegible]
عن الصورة لكان [illegible] وجودها بالفعل [illegible] حلول الصورة [illegible]
ان الشيء الاخرى [illegible] والفعل [illegible]
المجردة [illegible] مع الصورة [illegible] الوجه الثالث [illegible]
[illegible]
فان كانا واحدا [illegible] الهيولى [illegible]

وذلك محال [illegible] اي وان لم يكونا واحدا كان المجموع المركب من مادة الجسم
اعني مادة الكل التي [illegible] مقرونا باعتبار صار [illegible]
بالزيادة والنقصان [illegible] لان الجزء من المجموع [illegible] الجسم [illegible]
ولا تكون الهيولى مجردة [illegible] اي في [illegible]
والجواز اتصاف الواحد بالقوة والفعل [illegible]
[illegible] مساواة ولا زيادة ونقصان [illegible] بعض [illegible] الاوصاف
حال [illegible] بالصور الجسمية [illegible] اي بالعوارض [illegible]
ايضا لا تخلو عن الهيولى لوجوه ثلاثة الاول لو فرضنا صورة بلا هيولى
لكانت اما مشارا اليها او غير مشار اليها فان كانت مشارا اليها كان
ذلك المشار اليها [illegible] في جميع الجهات [illegible] الابعاد [illegible]
مخصوص لان الشكل [illegible]
[illegible] الشكل [illegible] الصورة المجردة [illegible]
ولوازمها [illegible] الشكل العارض [illegible]
الاجسام كلها في الجسمية [illegible] في الكل [illegible] في الشكل [illegible]
المخصوص [illegible] الصورة المجردة [illegible]
[illegible] الشكل [illegible] الوصل [illegible]
والصورة [illegible] الهيولى [illegible] الفصل والوصل [illegible]
ان يكون [illegible] بالهيولى وان كانت الصورة المجردة [illegible]
جسم لان الصورة الجسمية [illegible] الامتداد [illegible] الجهات
[illegible] الامتداد [illegible] هذا الامتداد [illegible]
[illegible] الصورة المجردة [illegible]
[illegible]
واعلم ان هذا [illegible] الصورة [illegible]
[illegible]
[illegible] الصورة [illegible]
[illegible] في جهة [illegible]

[illegible] في الاجسام [illegible]
[illegible] الصورة النوعية [illegible]
[illegible] الكلام [illegible]
[illegible] قال الامام الرازي [illegible]
[illegible]
في الاجسام [illegible] لوجود الجسم [illegible]
[illegible]
[illegible] الاجسام [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الصورة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الصور النوعية [illegible]
[illegible]
[illegible]
على اثبات الصورة النوعية [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الفاعل المختار [illegible] الفرع الخامس [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible] الصورة النوعية [illegible]
[illegible] الصورة [illegible]
[illegible]
[illegible] الهيولى [illegible]
[illegible] الصورة المطلوبة [illegible]
[illegible] والصورة المطلوبة [illegible]
[illegible] الاجسام [illegible] الهيولى
الى الصورة [illegible]
صورة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الصورة الى الهيولى في التشخص والعوارض [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية [illegible]
لا تخلو عن صورة اخرى [illegible] الاجسام صورة نوعية [illegible]
[illegible]
في اللوازم [illegible] الانقسام [illegible] والاشكال [illegible]
[illegible]
[illegible] الانقسام [illegible]
[illegible] الاوضاع [illegible]
لان الامور [illegible]
[illegible] الهيولى [illegible]
[illegible]
[illegible] الاجسام [illegible]
[illegible]

وجوده خاليا عن جميع ما علی حلول عرض فيها لزم ان الجرم لما ان لم مكان ضرورة اذ لا
على جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الاماكن معا بل لا بد ان يحصل في حيز معين
ولا يكون حصوله في ذلك الحيز مستندا الى امر خارج اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية
لان نسبتها الى الاحياز كلها على السوية ولا الى الهيولى لانها ...

[illegible]

هو الكرة وذلك لان [illegible] البسيط ما المعنى المراد في [illegible] الاجسام فهو اي طبعه واحد

والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة التي للبسيط الا فعلا واحدا اي غير مختلف

ما النوع وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة انواعها فان المضلع الاشكال يكون [illegible]

منه خطا واخر زاوية او سطحا وسطحا وهي امور [illegible]

[illegible]

الاشارة الحسية بالجهة وصارت انه مقصد الحركة المستقيمة حتى موجودة امتناع ان يكون الخلاء

الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه او القرب منه

الى السواد المعدوم فقد جاز ان يكون المعدوم مقصد المتحرك ولا يمكن الاستدلال على وجود الجهة بكونها مقصد الحركة

وايضا الاشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون منتهاها موجود لانا نقول في الجواب عن الاول ان السواد المعدوم مقصد

المتحرك لكن بحصول له او القرب منه بل تحصيله بعد الحركة والضرورة العقلية تحكم بوجود ما

وعدم ما ... اي تحكم بانه يكون الاول موجودا حال الحركة لامتناع ان يطلب بها

المعدوم والثاني يجب ان يكون حال الحركة معدوما لاستحالة تحصيل الحاصل

وان كانت امتدادا موهوما لكنا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار اليه موجود في الخارج

ولا شك في ان الجهة ... لان المعارف المجرد عن المادة

والحصول فيه او حصول الجسم في الخارج والوصول الى القرب منه

ما خذ الاشارة فانتهاء الحركة والا اي وان انقسمت ... والاشارة فالجهة احد جزئيها

فی مقدار من الزمان وهو فی النصف الاول فهو مساو لوتر اصغر ما الذي يجب الدوائر [illegible]

[illegible]

الخط الخارج من المارين بمركز العالم المسمى البروج لا اختلاف في كسره واذا تحرك المتحرك
حركة التدوير بان لا من الذروة او صاعدا من الحضيض الى الذروة اخذ من التدوير لم يظهر
الخط على الاخر بل حصل فيما بينهما او بعد على مركز العالم ويدعى الاوج وهي الاختلاف
من التدوير فيحتاج بانه الى ان ينقص من الوسط او يزيد على وسط الى ... حركة
تدوير وبانه الى ان يراد عليه حتى يحصل تعديله اعني حركة مركز يصير و...
طول نصف قطر التدوير في نسبتها الاختلاف والذي يكون نسبة الخارج فان ...
اذا كان في الاوج او الحضيض كان قطر يتحد منطبقا على الخط المار بمركز العالم
والتدوير بالاوج والحضيض فالقطر الاعلى من الاعظم من ... البروج
... الخاصة والقطر الاخر من حضيض ... بانهما ...
الحاصل بمركز العالم ومركز الخارج ايضا واذا فارق مركز التدوير الاوج والحضيض لم يكن
القطر منطبقا على الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير واصلا الى الاعلى ولا على الخط
الخارج من مركز الخارج الى مركز ... فلا يكون الذروة المذكورة ومقابلها ...
العالم والخارج ... ان القطر ... تسمى ذروة وسطى
اوسط ... الذروة والحضيض ... الاوج والحضيض واعلم ان ...
... حامل التدوير خارج المركز ... اصلا ... علم ...
... الاختلاف الذي يكون بسبب ... وسقط التدوير بالعظم والصغر ...
... حامل الخارج المركز ... الاختلاف الاول ... الى غاية ...
قطر التدوير ... كان مركز التدوير في الاوج كان ... قطر ... التدوير وان
كان في الحضيض كان ... اعظم ... الحالة اختلاف الاول اذا ...
... الاول ... الاختلاف ... الزيادة ...
اختلاف واحد ... العرض ...
على ... لا يخفى عليك ... قطر ... ان ... التدوير ... اذا ...
الاول ان يكون حركة ... الخارج حركة ...
... الكلي ... حركة ...
... يساوي ... الكلي ... الاصول ...

من الاعياد في السوا الهانط وسطرسان سامي الاعياد التي يصور حتى كرة الخيم باسما
عدم بطل الخلاف واتصال كانت فانظر لو حسبان نصفها على الكل كل يوم في حسبا ولو
وصبر صاعد دائما الكان كل يوم او بالى الفلك وكان يوجد اعظم الكواكب الرويه وقال بها
لا دور صحى كر على حركة نفسها من المغرب الى المشرق حالا والحركة اليوميه التي تعبر بها الجمهور والحكم
بالقياس السادون اجزاء الارض اذ سوا الفلك لو صح هذا لكان
مها فادا فرض حجر العويل الى المشرق طرحه علينا من جانب المشرق كو الى كان يصير عنا نحو من الارض
وصحيحا نحو سهام حل بالمغرب لو كان شاهد علينا فاقطع لو كان الارض ساكنه ومكا
والمتحرك هو الفلك فيكون حجر كامل المشرق الى المغرب بالسهم ولا الطلس حتى يتحرك بالحركه
الموضع على حاله والمتالى وذلك كالكواكب السعيده فانه يرى السعيد ساكرهم في كلها حصه
وصح اجزاء سهم ويرى السطح متحركا مع سكونه حتى يدلو وصعد يحيط على انه ساكن ومكا
ايا من يحرك اصلا لانا الارض لا بالعرض وكذا الارض التي صادف الى الغيم حتى سير الغيم
ولكن حجره متحركا مع سكونه او ساكنا مع حركه من اجل عرسنا فا في غلط الحس انطلى ذلك
اى يحركها على الاستواء كاذبه هذا العامل يوجب تلك الاول ان الارض لو كانت تتحرك
في اليوم بليله دوره واحده لكان يسع ان السهم ادا رمى الى جهه حركة الارض ومن الشرق
ان لا يستوفى موضعه الذى ادى صدر بالسقط الارض وذلك ان الارض على ذلك التقدير تقطع
في ساعه واحده الفميل وفى عشر ساعه عدد افرسل والاسهم في السهم عرض من الحركه العلم
حركة بعد الرعد فيجب عليها ما الارض وتسعى السهم ادا رمى الى جهه حركتها ان بمى
عن الموضع الذى رمى صدر بحاوزه بور رمى كرة الارض سعا والادم ناطر الاستواء
المسافه التى قطعها السهم من الجانب الخر الوجه الثانى الحجر يرمى الى فوق فيعود الى
موضعه الذى رمى منه راسا مطحر مستقيم ولو كانت الارض متحركه الى المشرق لكان الحجر يعود
من مكان الى جانب المغرب بعد حركة الارض في ذلك الزمان الذى وقع فيه حركة الحجر صاعدا
وهابطا والوجهان ضعيفان لجواز ان يتحرك الهواء المتصل بها مع ما يتصل بها من
السهم والحجر وغيرهما في الحركه كما يقولون في تشايع الهواء للفلك فلا يلزم شىء من الوجهان
السهم يتحرك بحركة الارض سعا للهواء التابع لها فلا يتجاوز موضعه الذى رمى
منه الحاسى الاخر وبعد وبساوى المسافتان وكذا الحجر يحركها ولا يتجاوز موضعه
الذى رمى منه الا بالطبع ولا يكون فيها ميل الى مكان مستوى ولا يكون متحركا على
وعد يهم في بيان ذلك وهو الوجه الثالث ان الارض فيها ميل مستقيم

الاستواء

الاستواء حركة طبيعيه والاعراض عليه بوجود ذلك الميل فيها وهو اى وجوه
فيها ميل على ان هذا الميل اصلا لا يحرك فسرا والا كانت الحركه مع العائق الطبيعي كهى لا
معه ووقوع صعود في صاحب الخلاف كان الشيء ساحب للطلع لانه ساقيها اى يمانى المطلس
حتى طبيعيا المناواه من المدارس ما ساهل عنها على المحلل والوجهين المتصور السايح
ما تواريه من الارض من خوار النهار اى الدائرة العظيمه على سطح الارض الكائنة في سطح معدل
النهار الموازيه المحيطه تسمى خط الاستواء والافق معطع المعدل ومع المدارات اليوميه
بصعين على جوانب من معطى المعدل وتلك المدارات فتكون الليل والنهار هنالك
في جميع السنه سواء بتساوى موسيها الواقع احدهما تحت الافق والاخرى فوقه ولا يتبعهما
تفاوت الا انا حساسا في حركة السمت في الرصد والنظر لو استطار الاوج والحضيض وذلك في الاكتر
من الاطول الخر واما في غير خط الاستواء فيقطع المعدل فيقطع الافق المحل بصعين
لكن الاعلى في الامهات لو ان عطيمان لم يجاوز اصدهما بقطع الاخرى فصدر كون السمت على المعدل
ومتوسطا ما يكون في حد الاعتدالين في ان الليل والنهار يتساوى الليل والنهار ويقطع
الافق سائر المدارات اليوميه بقصعين اى نصفين مختلفين عظمهما اى اعظم القسمين
هو الظاهر الذى يكون في جهه القطب الظاهر والخفى الذى يكون في جهه القطب الخفى
والسمت في اى جانب كانت من جانبى الشمال والجنوب كان نهاره اى نهار البلد في جانب
الذى يعد السمت اطول من ليلهم وفي الجانب الاخر يكون الامر بالعكس واذا كانت في جانب الشمال
كان ليل الجنوبي اطول واذا كانت في الجنوب كان ليل الشمالي اطول وفي حط الاستواء
يكون الحركه اليوميه حولا به اى مستقيمه عن جانب والكوكب المتحرك بها يطلع عن الافق مستقيما
لا يميل الى شمال او جنوب ويسمى فلكه مستقيما وعسامت الشمس رؤس اهل البلاد التي
عليه اى على خط الاستواء في السنه مرتين اى المسامته مرتين عند كونها في الاعتدالين
فلهم صيفان مدار معا الاعتدالين ويكون عنادهم اى عند راسهم عن الشمس عند كونها في
الانقلابين فلهم شتاءان معا الانقلابان وبين كل شتاء وصيف ربيع وبين كل صيف
وشتاء خريف فلهم ثمانيه فصول كل فصل منها شهر ونصف وكذا الحال في المواضع
التي بين خط الاستواء وبين الانقلابين من الجانبين فان الشمس تسامت رؤسهم مرتين
وهي عند كونها في نقطتين من فلك البروج تساوى ميلها في جهه البلد لخطاط الاعتدال عن
سمت الراس وكذا فصولهم ثمانيه الا ان الفصول لا تكون متساويه في المده ولها

كان العطان في بعض الايام من الانقلابين ويكون في تكرر ويقل امسكا عدد
الفصول وتطول بعضها وفي المواضع التي تحت الانقلابين تسامت رؤسهم في السنه
من واحده ويكون فصولهم اربعه متساويه وفيما جاوز ذلك لا تسامت رؤسهم
بل يبعد عنها واحد الانقلابين فيبعد عنها الاخرى وفيما يلي ذلك الى عرض في المواضع
التى المدار الصيفي ابدى الظهور فيها لا يغيب الشمس فيها الا دون لو منه فيكون النهار
اربعا وعشرين ساعه وفي اى دون الدوره حيث يكون السمت في الانقلاب الصيفي
والحق على ذلك ان في هذه المواضع انما يكون المدار الشتوى ابدى الخفاء والاخر
السمت فيها دون واحد بل يكون فيها الليل على عكس المدار الاول في الاحكام وفي ذلك الاعتدال
مواضع اخرى كما ذكر بعد وفي المواضع التي المدار الصيفي ابدى الخفاء فيها الا انطلع الشمس
دون واحد فيكون الليل في اربعا وعشرين ساعه على ان المدار الاول الخفاء فيه خروج
لا يكون مدارا صيفيا بالقياس الى مدار اصيفيا واعتبارا وكونه مدارا صيفيا في موضع اخر لا
يخلو عن ذلك وفي المواضع التي يكون قطب البروج على سمت رؤسهم واذا كان قطبها على سمت الراس
يطبق المنطقه على الافق اذ يخرج قطبها وقطب الافق ويقاطع العظيمتان على كون واحد واذا مال
القطب اى قطب البروج بحركة الكل الى الانحطاط نحو الغرب ارتفع عن الافق نصف المنطقه الشرقي
وانحط عنه النصف الغربي دفعه واحده ادخالا الى العظيمتان تقاطع العظيمتان على الساعه واعلم
ان المواضع التي يكون المدار الصيفي فيها ابدى الظهور والمدار الشتوى ابدى الخفاء في المواضع التي
فيها قطب البروج على سمت راسها وفي المواضع التي تجاوز هذه المواضع المذكوره ولم يصل الى قطب العالم
يكون قوس من المنطقه بين وسطها الانقلاب الصيفي ابدى الظهور لا يغرب وقوس اخرى بينهما بين وسطها
الانقلاب الشتوى ابدى الخفاء لا يطلع ويسمى ما من الجانبين في سائر الجزيين سطها الاعتدال الا
احدهما وهي التي وسطها اول الميزان ان كان القطب الظاهر شماليا والتي وسطها اول الحمل ان كان
القطب الظاهر جنوبيا تطلع مستقيما وتغرب معوجا اى تطلع اوائل البروج قبل اواخرها على الاستواء
وتغرب اواخرها قبل اوائلها على الاعوجاج والقوس الاخرى بالعكس اى تطلع معوجا وتغرب
مستقيما وفي بعض المواضع المذكوره قطع الانقلاب اما ان لم اوازيهما مار حط الاستواء في مدار
الانقلابين وما تحت الانقلاب وجاوز ذلك ولم يبلغ القطب يكون الحركه اليوميه حمائليه ويسمى افقها
مائلا وحيث يكون قطب العالم على سمت الراس وذلك موضعان هما على وجه الارض ينطبق
المعدل على الافق لاتحاد قطبيهما ويكون محوره اى محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيه
قائما عليه واقعا على سطح الافق فيكون الحركه اليوميه حوريه ويكون النصف من منطقه
البروج وهو الواقع من المعدل في جهه القطب الظاهر فوق الارض دائما والنصف الاخرى

منها تحتها دائما ولا يكون هناك للكواكب ولا الشمس من السطح المتوسط على الفلك طلوع ولا غروب
بحركة الكل بل بحركتها الخاصه فيكون السنه كلها يوما وليله لان نصف الشمس بحركتها النصف
الظاهر من البروج نهار ونصفها النصف الخفي ليل وكانا الدوران معا وبان نصف الاوج والحضيض
فالنهار بحيث القطب الشمالي اطول من الليل وبحيث القطب الجنوبي اقصر لان الشمس دون تحركه الكل
في اربع وعشرين ساعه من مدار تقطع محيط من الافق الذى هو المعدل الى ان تعود الى مثلها
اى مثل تلك المدارات لكن السطح ويزداد السمت ارتفاعا عن الافق في بلد سهل ويكون الارتفاع
مقدار الميل الكلى ويزداد انحطاطها عن الارتفاع نحو الافق في بلدا سهل ايضا
حتى تغرب ويكون تحت الارض سنه اشهر كذلك اى يزداد انحطاطها من الافق في بلد اسهل
الى غايه الانحطاط التي هي الميل الكلي ثم يرتفع عنها في بلد اشهر حتى يصل الى الافق وقصد
الناس سمت الصبح لكن البحار يكشف بالصور لانها تعلل نور الشمس كما نعلم في آخر ما
المسيرات فاذا قربت الشمس من الافق في جانب الشرق ولم سوى من قوس الانحطاط الا
مقدار ثمانى عشر درجه على ما عرف بالتجربه انتشار ضوءها البخار الكثيف الواقع في ذلك
الجانب فيرى ذلك النور المتنشر ابتداء ويدل السمت وهو الصبح والشفق مثله لكنه عكسه
في ان اوله كآخر الصبح وآخره كاوله وهذا ما يلقى بالكتاب واما تصورهما على ما سبق
فلم يطلع موضع آخر والحرم التى يوجد في اول الشفق واخر الصبح اعانى لكنها بعد الانحطاط
في الافق وزيادة سمكها انما لتسد الى الناحيه لانها اى تلك الزياده في غلط الاجرام تقدر
تبع دور الارض كما يظهر بالمحلل الصادق وبعض تلك الزياده في عمقها اى عمق ابن الافق
سببا مساحتى يكون بكاتف الاجرام مقدار غلظ البخار كما بالعمر الى سمت الراس وقد ذكر في
عمقها اذا اعتبرها اى كره البخار المعمور بينها فوجد بها اى غلظها مسد عشر فرسخا او سبعه
عشر العنصر الناسع في الارض بلا وقد لا ساد خارجه وحول ما استطال هو لا انه لا
مستسعد الى الاتصالات الفلكيه التى لا تناهى عسر الاجرام بالطبع الى الوهاد والمواضع
العاليه فانكشف عن الماء لعلل وقال المواضع العاليه لخرجت بارزه من وسط البحر معا سا
للسافل الحيوان الذى لا يمكن ان يعيش الا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف هو المعمور من الارض
الذى كان حصره بعض طبعه الارض والماء لا يكون معمورا وغير كسائر اجزائها ولم يذكر لسبب
صويحى الاعتماد الله تعالى بالحيوانات الساكنات اذ كان لا يمكن تكونها وبقاؤها الا ان الانكشاف
وهى من الماء الى الهواء وهذا الذى ذكره محوع الى العادر البحار واستاد العلل الاجرام

[illegible]

الطبائع الموجودة المزاج المستعد للصورة النوعية ... المركب على ان اختلاف ... [illegible]

[illegible]

وكذلك ... والنبات ... [illegible]

[illegible]

ذلك على ان النبات مركب من الاركان ... [illegible]

[illegible]

جميع المركبات حتى المعادن ... [illegible]

[illegible]

[illegible] ... الطبقة الترابية ... [illegible]

[illegible] ... والمشهور ان هذه الطبقة ... [illegible]

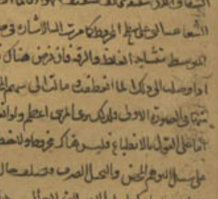
[illegible]

...اي مادة ... هذا القدر وهو كما في المباحث المشرقية والصواب ان تركيبها الاحتياج ...
... واجزا المزاج وهي ... وما هذا انه ...
... فان ذلك ...
... وان كان ... الوجه الثاني ... ان ... الكيفيات هي الفاعلة ... الاجسام ...
... لا يكون الاصلاح ... الاعراض ... الصور ...
... الفاعلة ... كالحرارة والبرودة ...
... الاستعداد والضعف ولا يجوز ان ... الاجسام صورها ... الحرارة والبرودة
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]



روية الشى فى المرآة كالاحاسه ونكويهما الساالان لشاءها حرد من الصناعه الكلاحب الكلى اداروه الشى
الاسطاوكان وراوه الاسود حصل الحدم اكثر رداوه الاحرى كما وذلك فى الرصد الاول من الوجه الاول واما وره
من لوازم تساوى زاويتى الشعاع والانعكاس ولنشر الى ذهاب اثبات حقيقة وهى ان نفرض السطح المستوى
على شكله وب الحدود ونفرض على اب نقطة ح ط فاداخرج من خط

شعاعى الى وو ا والى د وب ان ينعكس الاول الى نقطة طاملا
فكون الاول الساعه اعنى زاويه ه وا كان زاويه الانعكاس اعنى زاويه
طوب وان ينعكس الثانى الى نقطه ح فيساوى ايضا ساعه ه د ا وانعكاسه
ح د ب حتى يكون الخطوط المنعكسه من سطح الماء الى الشيء كانها نازلة الى جهة ا
السماء فنحكم على ان ورد ذلك الى جهد فكون المنعكس الى راس الشاخص والمنعكس الى ما تحته ولا شعور للنفس بالانعكاس للاشارة
الرطبه تروح الاشعه على الاستقامه فكون راس الشخص ادخل وعلى الماء وهكذا الى اسفل فيراه منكسا
اعنى مرتفع الماء ونحوه جدا ولانه ان ينعكس الخطوط و الى ط و الى ح والاكل ساعه ه د ا كلامكاس
طاوب وهو الانعكاس اصغر من زاويه ح د ب الخارجه عن مثلث ا د و ساعه ه د ا اصغر الخ من جهة
الخارجه عن هيول زاويه ه د ا اكبر للمثلث المذكور من زاويه ه د و المساوية لزاويه ح د ب فيكون اكبر منها الخ تلزم ان
يكون كل من زاويتى ه د ا ح د ب اكبر الاخرى هف واما انه لا يجوز ان ينعكس من سطح واحد الى سطح خطان الى مبصر
السوى فقط وهو لا يسلم ايضا واما الطوائح فشى واحد كما لا يخفى المسمى من الباب الثانى الى القوه السامعه
فاما تحصل لادراك السمع كما سلف بوصول الهواء المنضغط من القارع والمقروع الى الصماخ لقوه حاصله فى العصب
فى مقعر الصماخ هو جنس كالطبل فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى ذلك العصب وحركها ادركه القوه المودعه فيها
فاذا اجرب ذلك العصب انقطل حسها فطل السمع المسمع الذى فيه قوه السمع وهو فى عصب مودعه فى زاويه العصب فى مقدم
لتحليل القوى وزعم بعضهم ان الرائحه تتادى الى الى الشم تحلل اجزاء من الجسم ذى الرائحه ونحوه فى الهواء
للتوسط من الهواء الى الشامه وذلك الجسم وزعم قوم ان الهواء المتوسط يتكيف بكيفيه الاول فالاول الى
ان يصل الى الشامه عرض على هذه النفس فهو تكيف من غير ان يحاط شى من اجزاء ذى الرائحه واحتجوا ان الرائحه كان
كاشفا للرائحه الموكد استعين بان كل جزء من الهواء انما يتصل الرائحه مما جاوره ولا شك ان كيفيه الهواء استعف
المورد وهذا هو نحو ان المسك الطبل مواضع كثيره ولزم ذلك منه فيها ولا مثل ذلك مماكان ولو كان
مثل سبب لاسمع ذلك واستعير ايضا انما يتطلعه اعضاء الشم والوجه الاول ولا شك بوصوله على اجزاء احداهم الخ
ويان نوع الاخر كذا بعض الحشرات احسن الاوليين فعبر الاول للحران ذهب الريح وشرها وكذلك كل ما يخالط
والتصريف بها وشرها والرد لحصها وتحجها ندل ذلك على ان الشم بالتحليل فكما لا ما دام من تحلل الرائحه واجزائها

تدوقها اى تحلل نشاسه والاهويه المتوسطه بينهما وتؤدى الى الجيه فصول الرائحه ادراكها واتصافا وذلك اما لتاثيرها
فى الهواء واعداده الماه للاتصاف بالرائحه او بمعاشرتها الارض واعداده للتشرب للعطريات لكثره الشم فلابد
على ما يبتسما لهما كذلك فلشالسم واحد من كونه بالرطب ووصول النفس اليها وكثره الحس فاما هما لا يحلل الاتصال
اما فرد اشارالى الريح منها فلا تجلها ولا يقيدها معاقرت من الاشارات الشم وعدمه وهو باطل وعلى المشعر الرابع الذوق
وهو قوه منبثة اى منتشره من شد اداشى فى العصب المفروش على جرم اللسان واما مدرك بهذه القوه الطعوم المخالطه
الرطوبه المنبعثه عن الاله المسماه بالملعبه العذبه اى يخالطه ويشابها الطعوم ذو الى العطرالداني فيجيل ان يكون يوصلها ما ان
فيها اجزاء من ذى الطعم محوس فى اللسان فيدركها القوه طعمها ولا ماء حسند فى ملك الرطوبه الا ان يحيل ووصول المحسوس
لهاوالطعوم الى القوى الحاسه وبكون الاحساس بملامسه المحسوس من غير واسطه وان كون توسطها بان يتكيف تلك الرطوبه
بالطعوم من غير مخالطه فالمحسوس الحقيقه حينئذ هو الرطوبه المحسوسه بلا واسطه فاذا كانت الرطوبه اللعابيه عديمه الطعم
كما هو حالها فى غالبها ادت الطعوم من الاجسام اللاذعه نصحه فيدركها كما هى وان خالطها طعم اما ان يكيفه اوبخالطها
اجزاء من حالطه لم يؤدها نصحه بل يخلط عو ذلك الطعم كما فى الصحيح الذى عرض لما يهم على احدالاجسام وكذلك كان المرود اللذى غلب
عليه من الصفراء حدثها المرء والسكر الحلو مراو مرا اى وجد احساسها او خالطها طعم او لم يؤد الطعوم تبعه بل يتوسط بحاما
فان الطعوم النضج لا وجود لها فى ذى الطعم اى مما استهوته وطعم كالعسل مثلا فانما يحل الطعوم فى الفوه اللامسه
المحدثه لها وكذلك المسا والكمه والحران بما يعلم وجودها الحس والذى بعطه الحس والشهده وجودها فى المضغ والبلع
الواسعه عند مماسه النار واما وجودها فى النار وهم يستمعاد ديها اى النار لا بمثل ولا يؤثر غيرها الا لاشئ
نشد الا من موجودها فى على هذا بوكر ان النار حاره وغيرها لما تحت غيرها وهو اى هذا الوهم تفصيل وبلا شئ بالاسر
فى حضر الحرك المحرك مع عدم حرارتها فى نفسها وليحوا ساند اركان المحسوسات الذى وجودها فى محالها كلاشبهه ونسبع طاهره الطالع
لسبب الحرارات ما واما الخلاف فى معدنها ما لان مصادمها الضرورى كما فى ذلك المشرح حس اللمس وهو قوه منبثه فى الاحشاط
الكرا البدن سيما الجلد وان العصب يخالطه يدركه ان الهواء الحار والحلو حرق او محد محرر عنه كلا المشد المزاج الذى الحكومه
ومن الاعضاء ما ليس هو لانه كالكبد والبعا من العصلات الحاده فانما يسكم الا الله ان لا يكون لها حس للسادى برد
عليها وكالكبد ادنولد فيه الاخلاط الحاده وكالطحال فانه معدن للسود او كالرئه فانها دايمه الحركه لترويح الحس ولا حس شئ عرض
الاعضاء مثل فى اعتيها فيدرك بهاما عرض ابان الجهات وكذلك العظم لسرعه توم لانه الاساس المدل ودعوه وعك
انعادله ملوكان له حس لتادى بالحمل وحمال ان الاحسا الا ان وجد كلالا وهكذا كان احسا سه بالالم ادا احس
حداسها ان الاول ميهم قال ان القوه اللمسه اربع مصادر بالذوات الحاكمه بين الحار والبارد والحاكم بين الرطب والياس والحاكم
بين الصلب والليز و الحاكم بين الاملس والخشن وسهم من احسامه يحكم بين الثقل والخفوف لا يعد كون الاكثر الملمس اللامعه والاحد
مع تعدد القوى اللامسه لحالها انها على من سرها اللامسه والبدن واشار بعد ان كونها قوه واحده كان الارطه الحليه ما ان فى

و من لا جسه واذا احارا حسابها ويدل واحدها اجتماع اللاسين فى انفرادها مسانها ولكل ماء على ان الواحد
عنه الا الواحد فلابد من قوى متعدده اما اربع او خمس لادراك الملموسات وليس شروط الاحلاس الخ امادونه فى متعدده التعدد
كاصابها اللامسه تعدده تعدد الملموسات قال الامام الرازى لهم ان يمتنعوا عن هذا مانعا اما اوجبت ان يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد
قوه واحده على حده فيسم السمع بينهما والصرف بينها ولا نسلم ان بين الحراره والبروده مثلا من المضاده مغاير الانواع التى من الرطوبه
واليبوسه وكذا الحال فى توالى الملموسات بخلاف المطعوم فانها من كونها ليس بينها الا نوع واحد من التضاد فكيفها قوه واحده
حيث ان الملمس لطيف وضعف الملمس من الشهس وهو الذوق فى ادراكها حيث وطا اللمس ادقه فعدم ادراكه دون الطاق الخ
من اللسان فالذوق وباجرم يدركها بجاذ الذابعه اللامسه ومعصفه بقوله ولا شك انها عرها ادا قوى جرمها اى فى ادراك الالام الخشنه
وحده من صلح معه الى توسط الرطوبه العاب واختلاطها بها او فلابد من الماء وكيف لا والذوق تضاده او اللمس باضار
لان الذوق انما حلو المحسوس بالملائم من المطعومات التى تسعى بها الحيوان لصالحه واللمس حلو المحسوس الملائم المحسوس الحقيقى
الحيوان وكرمن الحيوانات الارضيه صالحه باعدالها وفساده فيكفيه من العرض ولا بد من دفع يدركها ما ينافيه ويحترز عن
استواله وهو اللامسه الفاقده المفرد كالالات من حاده للمضفه منها الاشاد كان مسها نصاد وتخالف ولهذا كان الانسان
عن جميع الحيوانات واسبابه دون اعضائه جميع الملائمات تحت اللامسه البدن كالب شكلا فكل وجد حتى شى ما وسن
لان الطبيعه كلا تعيين درجه الحيوان لى درجه فوقها الاوقد استعملها فى الدرجه الاولى ولكان فى الامكان حسا فى كان ما
الحيوان ولهذا اتحاب اى يحان ويسم بها هذا النوع اى الاول من الانواع الثلاثه احدها ان الحواس الظاهره مختلفه فى القوه و
الضعف فى ادراكها وتعاونها فى ذلك بما هو بحسب قوه المحاسه وضعفها فكلما كان اقوى محاسه لمدركه كان اقوى احساسا
به ودلك لان اللامس فى المحاسه وضعفها انما هو لخلطا للمدركها فاهوانطا لكان اشد محاسه وعلى هذا اضعفها
فى الاحساس البصر ذالها النور وهو الطف من الالات سالوالحواس ثم السمع والهها الهواء ثم الشم والهها البخار الدخانى والهها الماء
ثم اللمس والهها الاعضاء الصلبه الارضيه ولذلك كانت ملامسه المدركات اشد الملامسه فاحسنها محسوسات البصر ومدركاتها كمالى
فى ادراكها الحواس الظاهره فلا يحتاج فى الاحساس بها الى قوه اخرى كالمقادير والاعداد والاوضاع والاشكال والحركه
والسكون والقرب والبعد والمماسه فلو وصل لكل نوع محسوس قوه على حده كاد يصل الى حد لو جد باب قوه اخرى لادراك
هذه الاشياء الامور لانها انواع مختلفه ولكانت هذه انها محسوسه بالعرض لا بالذات اى تحسه لا اولا بالذات ولاحاجه فيها الى
قوه اخرى كما اشار اليها بذلك فيما هو محسوس بالذات وعن كونها محسوسه بالعرض بقوله فانها انما تحس بواسطه اللون و
الضوء او الحراره والبروده ونحوهما وتحصل ان يقال ان البصر يحس العظم والعدد والوضع والشكل والحركه والسكون والقرب
بوسط الضوء واللون واللمس يدرك جميعها بوسط حار او بارد او صلب او لين والذوق يدرك الشكل بان يذوق طعما
كثيرا والعدد بان يحد طعوما مختلفه والشم يدرك العدد ونحو من المحاسن وهو ان يعلم ان الذى اعطى من الحر
الاول حصلت رائحته باساو يدرك الحركه والسكون بواسطه اللمس ادراكا ضعيفا واما السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه

دون اعطاه احساما من جهه ان الاصوات العظيمه انما يحصل فى الاكثر من اجسام عظيمه ويكون معاضده اى فى ادراك العظيمه
بالسلكه فى ادراك الحركه وان يكون لان الجسم المتحرك لا بد من ان يحاذى فى ذلك الى الاجسام الاخرى كان يمر بها من جسم كالهواء
ويالعكس فاذا حصل الاحساس بتلك الاحساب فى جهه حصل الشعور بكونه متحركا ولذلك قد لا يدرك ونقص الاعتقاد
ادراك الحسد والحاسه مع كونها متحركه سريعه وترى المشط متحركا مع كونه ساكنا فاذا نظر المشرعان احلاق
الى الشط ناظر عرضها مر لشر تحركها الى الاشط فيوجد متحركا وقد مر استعانة البصر والسمع العقل فى العدد
والمعظم ثم اشار الى معنى المحسوس بالعرض بقوله وقد يقال المحسوس بالعرض لما الحس به اصلا فيكون المحسوس
كاتصاف الماء بهو فان المحسوس لذلك الشخص وليس كونه ماء محسوسا اصلا لا بالاصاله ولا بالعرض والامور الساكنه بها
محسوسه بالعرض فاطلاق المحسوس بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظى وبهذا خرج الجواب عما ذكرنا فى المباحث المشرقيه
من ان هذه الامور ليست محسوسه بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا يحس به حقيقه لكنه مقارن للمحسوس الحقيقى وان
حقيقه الحال فاسمع لهذا المقال انه قد يقال ان الساخص مثلا فانه جسم ما والعرض ولا شبهه ان العرض
وكذا الشاخص ما فى احدها سطحه والاخر الجسم الدى شاهدنا ان له شاها فاحدها السطح لكن لما قام السطح بالجسم صار ذلك
الفاعل منسوبا الى السطح اولا وبالذات والى الجسم ثانيا وبالعرض فتمنعى على اكثر كلامه ذا الشى الذى مثلا من الانكار ايضا
واذا نطلق اللفظ عن تحقيق نوات كان معناه ان رويه متعلقه به بلا توسط شكل رويه فخرج وله انها بالعرض
رويه اخرى متعلقه بالضوء فيكون كلاهما مرسيين بالذات لكن رويه احدهما شروط برويه الاخر واذا اطلق الشكل مرئى
بالعرض بواسطه اللون فكان معناه ان هنالك رويه واحده متعلقه باللون اولا وبالذات وبالمقدار ثانيا والعرض
وهكذا الحال فى سائر الامور التى يحاسها كثير من الحواس فهو محسوسه حاقوتها واما كون الشخص ماء وحلاوه الرب
انه والشى خارج الى الحس وحدها مصورة منهما ولكن هو المقدار مثلا ان الكثافه والخشن وكذا الا
للاون فانضم الفروع بمعنى المحسوس بالعرض واتبع ما ذكره الامام من نقول هذا الاسم على المعنى الاول اولى كما اشار
المعنى بايراده كلامه فى النمط الا النوع الثانى القوى المدركه الباطنه اى القوى التى يكمل بها الادراك الباطنى سواء كان مدركه
او معينه فى الادراك وهى خمس جنس الاولى الحس المشترك وهو القوه التى ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسه فالحواس الخمس الظاهره
التى هى كالجواسيس لها تطالعها النفس ثم يدركها ولما كانت هذه القوه الة للنفس فى ادراكها صور كلها و
شبهها اى من اجلها سميت الحس المشترك لانه الاول لولا ان هذه القوه واحده مدركه للمحسوسات كلها ترتسم فيها لما
لما امكنا الحكم بعض المحسوسات على بعضها ايجابا ولا سلبا مثل ان نحكم بان هذا الملون هو هذا الملموس او ليس هذا
هو الملون فان الحاكم الحاكم بالشيئين لابد ان يحضره الطرفان اى المحكوم عليه والمحكوم به حتى يحكم بالاحدهما على الاخر او بسلبه عنه
احدطرفيها وليس شى من القوى الظاهره كذلك ولا هو من جرم باطن فان قيل الحاكم هو العقل ولا حاجه الى قوه اخرى قلنا
العقل لا يدرك الامور الجزئيه من حيث هى جزئيه فهما لا يحكم عليها الا لامور فى حسها وتركها سيما اذا حكم فيها حكما بينها

ولما كان العقول فاولك في رحمها اي ذي الانسان ان كان المدرك لهما واحدا والمدرك [illegible]

للقوى بحسب ادراك الكليات [illegible]

[illegible]

خلو الجسم [illegible] واما بطلان التالي فلان القسم الاول وهو قدم الحركة [illegible] السكون [illegible]

وهو [illegible] الا انها [illegible] التصادق [illegible] بطلان التسلسل ولا [illegible]

[illegible] لان كون السكون وجوديا [illegible]

[illegible] لان اعدام الحوادث [illegible] وجودا [illegible] السكون الذي [illegible]

[illegible] ان الجسم [illegible] الحركة والسكون [illegible]

[illegible]

[illegible]

ونوابعها في المناطق والاقطاب [illegible]

ولا تتوافق واما الثاني وهو [illegible]

[illegible] دوام الحركات الفلكية على نظام واحد [illegible]

[illegible] الحركات الفلكية [illegible]

[illegible]

على الحسيات تلك الكمالات والى ان يكون تلك الالات مستعدة لكمالات لها بحسب كل القوة فاعل
خاص حتى اذا حاولت فعله حاصلا كالابصار مثلا انبعث الى العين متوجها الى الابصار
التام وكذا الحال في سائر الافعال ولو لم تحدث الالة لاختلط الافعال ولم يحصل شيء منها
على الكمال ولو اختلفت هذه الاحساسات توصلنا منها الى الادراكات الكلية وطلب حظا
من العلوم والاخلاق المرضية ويرتقي الى ذواتها العقلية بعد ان احطّ بها الالات [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الموقف الخامس في الالهيات التي هي المقصد الاقصى في هذا العلم وفيه سبعة مراصد
لا مواقف كما وقع في بعض النسخ المرصد الاول في الذات وفيه مقاصد ثلاثة المقصد الاول
في اثبات الصانع وفيه مسالك جمة المسلك الاول للمتكلمين قد علمت ان العالم اما جوهر او عرض
وقد يستدل على اثبات الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه بناء على ان علة الحاجة عندهم
اما الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا فهذه وجوه اربعة الاول الاستدلال
بحدوث الجواهر قيل هذه طريقة الخليل صلوات الله عليه حيث قال لا احب الآفلين وهو ان العالم
الجوهري اي المتحيز بالذات حادث كما مر وكل حادث فله محدث كما يشهد به بديهة العقل فان
من رأى بناء رفيعا حادثا جزم بان له بانيا وذهب اكثر مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة
استدلالية واستدلوا عليها بانا نجد افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر
المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة واورد بان الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل
لهما فيكون ممكنا وكل ممكن يحتاج في ترجح وجوده على عدمه الى مؤثر كما سلف في الامور العامة
الثاني الاستدلال بامكانها وهو ان العالم الجوهري ممكن لانه مركب من الجواهر الفردة ان كان
جسما وكثير ان كان جسما او جوهرا فردا والواجب لا تركيب فيه ولا كثرة بل هو احد حقيقي وكل ممكن فله
علة مؤثرة الثالث الاستدلال بحدوث الاعراض اما في الانفس مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة
علقة ثم مضغة ثم لحما ودما اذ لا بد لهذه الاحوال الطارية على النطفة من مؤثر صانع حكيم لان حدوثها من
الاطوار لا من فاعل محال وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له لانها افعال عجز العقلاء عن ادراك الحكم
المودعة فيها واما في الافاق كما نشاهد من احوال الافلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن
والاستقصاء مذكور في الكتاب المجيد ومشروح في التفاسير الرابع الاستدلال بامكان الاعراض
منسوبة الى محالها كما استدل به موسى عم حيث قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى اي اعطاه
صورته الخاصة وشكله المعين المطابق للحكمة والمنفعة المنوطة به وهو ان الاجسام متماثلة متفقة
الحقيقة لتركبها من الجواهر المتماثلة على ما عرفت فاختصاص كل من الاجسام بما له من الصفات
جائز فلا بد من التخصيص من مخصص ثم بعد هذه الوجوه الاربعة نقول مدبر العالم ان كان واجب الوجود
فهو المطلوب والا كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم اما الدور واما التسلسل او الانتهاء
الى مؤثر واجب الوجود لذاته والاول بقسميه باطل لما مر في مرصد العلة والمعلول من الامور
العامة فتعين الثاني وهو المطلوب ولا يذهب عليك ان ما ذكره تطويل ورجوع بالآخرة
الى اعتبار الامكان وحده في الاستدلال به والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال خصوصيات

الاثار على وجود المؤثر فاول ان الاجسام محدثة لما مر وكذا الاعراض القائمة بها من صانع ولا يكون حادثا والا
احتاج الى مؤثر اخر فيلزم الدور او التسلسل او الانتهاء الى قديم والاولان باطلان والثالث هو
المطلوب المسلك الثاني للحكماء وهو ان الواقع موجود مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات وهو اولى
وهي معلومة بالشهود حيا كل قدرة فان كان ذلك الموجود واجبا فذاك هو المطلوب وان كان ممكنا
احتاج الى مؤثر اخر فيلزم الانتهاء الى الواجب والا لزم الدور او التسلسل وفي هذا المسلك لا يحتاج
الى ان كانت في المسلك الاول من بيان حدوث العالم او امكانه وما يتوجه عليه من الاسولة والجواب عنها
فانها سقطت هنالك كما ترى المسلك الثالث لبعض المتأخرين يعني صاحب التلويحات وهو انه لا شك
في وجود ممكن كالمركبات فان استند الى الواجب ابتداء او انتهى اليه فذاك المطلوب وان تسلسلت
الممكنات فنقول جميع الممكنات المتسلسلة الى غير النهاية من حيث هو مجموع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التي
هي غيره فله علة موجودة ترجح وجوده على عدمه لما عرفت من ان الامكان مجوج ومن لا يكون نفس الكل
المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم الشيء على نفسه ولا جميع اجزائه لانه عينه ولا
يكون ايضا جزءا منه اي بعض اجزائه اذ علة الكل علة لكل جزء وذلك لان كل جزء ممكن يحتاج الى
علة فلو لم يكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة اخرى فلا يكون
تلك الاولى علة للمجموع بل لبعضه فقط وح فيلزم ان يكون الجزء الذي هو علة المجموع علة لنفسه ولعلله
ايضا اذا لم يكن علة المجموع نفسه ولا داخلا فيه فاذن هو امر خارج عنه وامر خارج عن جميع
الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب ولا بد ان يستند اليه شيء من تلك الممكنات ابتداء فيلزم
به التسلسل واعترض عليه بوجوه الاول المجموع بتقدير التناهي لان ما لا يتناهى ليس له كل ولا مجموع
ولا علة بل ذلك انما يتصور في المتناهي وبتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب فاثباته
اي اثبات الواجب بما يدل على تناهي الممكنات مصادرة على المطلوب الجواب ان المراد بالمجموع
وما يراد فيه في هذا المقام هو الممكنات باسرها بحيث لا يخرج عنها شيء منها وذلك متصور في غير
المتناهي اذ يكفيه ملاحظة ولعدم اجمالية شاملة لجميع احادها انما الممتنع ان يتصور كل واحد منها
لا بنهاية مفصلا ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار الثاني ان اردت بالمجموع كل واحد من
احاد التسلسلة فعلته ممكن اخر متسلسلا الى غير النهاية بان يكون كل واحد منها علته ما
قبله وهلم جرا لا الى ما قبله من غير ان ينتهي الى حد يقف عنده وان اردت به الكل المجموعي
فلا نسلم انه موجود اذ ليس ثمة هيئة اجتماعية الا بحسب الاعتبار وما هو موجود
اعتباري لا يكون موجودا خارجيا والجواب انا نريد بالمجموع الكل من حيث هو كل ولا حاجة

الى اعتبار الهيئة الاجتماعية اذ الكل عين الاحاد كما في مجموع العشرة ولا شك ان الكل بهذا
المعنى موجود هنا الثالث ان اردت بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسه قولك العلة
متقدمة قلنا لا نم ذلك في العلة التامة فانها مجموع امور كل واحد منها متقدم عليه فيكون كل واحد
من تلك الامور متقدما على المعلول ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد
من الاجزاء متقدم على الماهية ومجموعها ليس متقدما بل هو نفس الكل الماهية وان اردت
بها العلة الفاعلية وحدها فلم لا يجوز ان يكون جزؤه قولك لانه علة لكل جزء فيكون علة لنفسه
ولعلله قلنا ذلك ممنوع ولم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة او بعلة اخرى والجواب ان
المراد بالعلة هو الفاعل المستقل بالفاعلية وفي مجموع كل جزء منه حكمي لا بد ان يكون
فاعلا لكل جزء من الاجزاء على معنى لا يستند شيء منها بالمفعولية الا اليه او الى ما صدر عنه
او الى مع بعض اجزائه بفاعل اخر لم يصدر عنه فاذا قطع النظر عنه اي عن الاخر لم يحصل الماهية
المعلولة التي هي المجموع فلم يكن الفاعل فاعلا مستقلا بالمعنى المذكور هو خلاف المقدر فان
قيل هذا الذي ذكرتموه منقوض بالمركب من الواجب والممكن فان مجموعهما من حيث هو مجموع
لا شك انه ممكن للاحتياجه الى جزئه الذي هو غيره مع ان فاعله ليس فاعلا الكل واحد من اجزائه وايضا
لو كان فاعل الكل بالاستقلال فاعلا لكل جزء منه كذلك للزم في مركب في اجزائه ترتيب زماني
كالبيت مثلا ما تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته المستقلة اذ عند وجود الجزء
المتقدم لا يخلو ان وجد العلة المستقلة لزم الامر الثاني وان لم يوجد لزم الامر الاول وكلاهما
محال قلنا الجواب عن الاول وهو النقض انا قيدناه اي الكل بما كل جزء منه ممكن كما مر
اتفاقا فاندفع النقض فان قيل نحن نمنع كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه ونسند بالمركب
من الواجب والممكن فلا يدلكم اخراجه بقيد الامكان قلنا هذا المنع مندفع بما قررنا من
الدليل على ان الفاعل المستقل للكل يجب ان يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت احاده
باسرها ممكنة وعن الثاني وهو المعارضة ان التخلف عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى الذي
صورناه لا يمتنع انما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه اثره
اعني العلة التامة على انا نقول كيف يتجه علينا ما ذكرتم والمراد بقولنا علة الكل يجب ان
يكون علة لكل جزء منه ان علته اي علة الجزء لا يكون خارجة عن الكل وبذلك الذي ذكرناه
المراد يتم مقصودنا وهو ان علة المجموع المركب من الممكنات كلها لا يجوز ان يكون جزؤه
اذ يلزم ح ان لا يكون علة لكل الجزء خارجة عنه فهي اما نفسه وهو محال او داخل فيه فيتسلسل الكلام

علة م

الى حيث ينتهي الى ما يكون علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء فرض علة في تلك السلسلة فان
علته اولى منه بان يكون علة لها فيترجح المرجوح هذا خلف ولك ان تتمسك في ابطال علية الجزء بهذا ابدا
ولا يلزم ما ذكرتم من احد الامرين اذ يكون علة كل جزء من الاجزاء جزءا علة الكل بحيث يكون الكل
علة الكل معا عند وجود الجزء المتقدم يوجد علته التامة عند وجود الجزء المتأخر يوجد علة التامة ويكون
مجموع ما بين العلتين علة تامة للكل ولا محذور فيه نعم لو كانت العلة المستقلة للكل غير العلة المستقلة
لكل واحد من اجزائه لزم ما ذكرتموه المسلك الرابع فهو ما وقعنا لاستخراجه الموجودات لو كانت
باسرها ممكنة اي لو لم يوجد الواجب لانحصرت الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه لاحتاج الكل اي
المجموع بحيث لا يشذ شيء من اجزائه الممكنة الى موجد لكونه ممكنا مركبا من ممكنات مستقل في الايجاد
بان لا يستند وجود شيء من اجزائه الا اليه او الى ما هو صادر عنه فلعل هو الموجد للكل ولعدد
منها اما ابتداء او بواسطة هي منه ايضا يكون ارتفاع الكل مرة بالكلية وذلك بان لا يوجد الكل ولا واحد
من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده اي وجود ذلك الموجد المستقل اذ لا يمتنع جمع انحاء العدم
لا يكون موجبا للوجود لما عرفت من ان الممكن ما لم يجب وجوده من علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع
عدمه من اجلها بحيث لا يتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه ولا شك ان عدم المجموع على كل شيء فانه
قد يعدم بعدم هذا الجزء ويعدم جزء اخر وهكذا فالموجد المستقل للكل يجب ان يكون بحيث يمتنع
بسببه جميع العدمات المنسوبة الى اجزائه والشيء الذي اذا فرض عدم جميع الاجزاء اي عدم
اي واحد منها كان ذلك العدم ممتنعا نظرا الى وجوده يكون خارجا عن المجموع لا نفسه ولا داخلا
فيه لان عدم شيء منها ليس ممتنعا نظرا الى ذاته والا كان واجبا لذاته فيكون ذلك الخارج عن
جميع الممكنات واجبا وجوده في حد ذاته اذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب وهو المطلوب
فان قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات في الممكن يكون خلفا لازما على تقدير
نقيض المطلوب لا مطلوبا كانه قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجود في الممكنات
ويلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون محالا فيبطل نقيض المطلوب فيظهر حقيقة
نعم لكن الخلف اللازم وقد يكون عين المطلوب ولذلك يقال هذا خلف ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا
المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل ويستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس الى علته
كما ان المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده مضافا اليها المسلك الخامس وهو قريب مما قبله لو لم
يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره اي ممكن وح فيلزم ان لا يوجد موجود اصلا ضرورة انحصار الموجود
في الواجب والممكن اما الاول فهو انه اذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن فلان الواجب اذا لم يوجد

الموجودات باسرها ممكنة ولا شك ان ارتفاع الجميع المركب من الممكنات فقط مرة اي بالكلية لا يكون على ذلك
التقدير ممتنعا لا بالذات وهو ظاهر لانه واحد منها ممكنة ولا بالغير لما عرفت من ان الغير الذي
يمتنع به رفع الجميع بالمرة لا بد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه واما الثاني وهو
انه اذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود اصلا فلان ما لم يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد
كما تقدم من ان الموجود اما واجب مسبوق وجوده بوجوبه الذاتي واما ممكن مسبوق وجوده بوجوب من
علته وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء عن ابطال الدور والتسلسل وقريب منه مسلك لا يستر به المسلك
السادس ما اشار اليه بعض الفضلاء وتحريره ان الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظاهر ولا في
ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في الممكن
لزم ان لا يوجد شيء اصلا لان الممكن وان كان متعددا لا يستقل بوجود ولا ايجاد فلا موجود لذاته
ولا بغيره وهذا المسلك اخصر المسالك واظهرها وقد ذكر هنا اي في مقام اثبات الصانع شبهات كثيرة
اوردها الامام في كتبه واجاب عنها لكن حاصلها عايد الى امر واحد وهو ان يوجد هنا وفي
كل مسلك تقريرها مذاهب متعاليان فيرد عليهما ما يرد على تعين الخلو ثم يبطل كل واحد منها بدليل
الا انه لا يلزم نفي قدر المشترك وحلها اجمالا هو القدح في دليل الطرف الضعيف من اوجه دليلها
ان امكن ولا استبعاد في امكان القدح في دليلها معا اذ قد يكون دليل الطرف ضعيفا ولا يلزم من
بطلان دليلهما بطلانهما حتى يلزم ارتفاع المتنافيين وذلك لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء
الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم ولنذكر منها اي من تلك الشبه ثلاث اجوبتها مع الجواب عنها
احوال نظارتها الاولى لو كان الواجب موجودا لكان وجوده اما نفس ماهيته او زائدا عليها لا محالة
لكونه جزءا منه والاول باطل لان الوجود مشترك كما مر والماهية غير مشتركة والثاني باطل والا كان
وجوده معلولا لماهيته لامتناع كونه معلولا للغير فتتقدم هي عليها اي على وجوده بالوجود وهو محال
كما سلف والجواب وجوده نفسه ومنع الاشتراك في الوجود الذي هو عينه بل المشترك هو الوجود بمعنى الكون في الاعيان
اعني مفهوم الوجود العارض للوجودات الخاصة واما ما صدق عليه الوجود فلا اشتراك فيه وذلك كالماهية
والتشخص او وجوده غيره اي زائد عليه ومعلول لماهيته وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما
تقدم الثانية من تلك الشبه لو كان الواجب موجودا لكان اما مختارا او موجبا والاول باطل لان
العالم قديم بدليله والقديم لا يستند الى المختار والثاني باطل والا لزم تقدم الحادث اليومي او التسلسل
وكلاهما باطل والجواب لا نم ان العالم قديم وقد مر ضعف دلائله الثالثة منها لو كان الواجب موجودا لكان اما
عالما بالجزئيات اولا والاول باطل والا لزم التغير فيه اي في ذات الواجب تعالى لتغير المعلوم كما مر من حال

عيان

الحاكم

فان زید اصلا یتصف تارة بالقیام واخری بعدمه والعلم لابد له من ان یطابق معلومه فیطابق ایضا بحسبه
فلا یکون الواجب علی هذا التقدیر ولعبا بل جاریا لان محل الحوادث حادث وهو والثانی باطل لانا نعلم با
لبدیهة ان هذه الافعال المتعلقة المسلوبة فی الجزئیات لا تستند الی عدیم العلم والجواب کما دام متعلم
بالجزئیات والتغیر اللازم فی العلم انما هو فی الاضافات لا فی الذات ای فی صفاته الحقیقیة فانه علم متغیر
ولحدوث حقیقته فانه بذاته ومتعلقه بالمعلومات کلها فاذا تغیرت لم یتغیر تلک الصفة بل تغیرت تعلقاته بها
واضافته الیها فیکون تغیرا فی امور اعتباریة لا فی صفات حقیقیة فانه جائز فی الواجب کما سیاتی
ولنقتصر علی هذا القدر فان هذا امثال الشبهات التی طول بها الکتب وعدد ذلک المطول من اراد العلوم
وتوسعا فی التحقیق والدقیق وعلیک بعد الاهتداء الیه بما یتمسک به من الضابطة والامثلة ان لو قدر
من امثاله الا باجمع بعبر حاملة المقصد الاول فیما نسب ان الصانع ولعب وجوده ممتنع عدمه
فقد ثبت انه ازلی ابدی ولا حاجة الی جعله مسئلة برأسها قال الامام الرازی فی الاربعین کلاما حاصله
لما ثبت انتهاء الموجودات الی واجب الوجود لذاته والعدم علی الواجب ممتنع لزم کونه تعالی ازلیا ابدیا
فلا حاجة الی جعله مسئلة علی حدة لکن المتکلمین لما لم یسلکوا تلک الطریقة بل اثبتوا ان جمیع الممکنات محتاجة
الی موجود سواها احتاجوا فی ذلک الی وجوه آخر فقالوا اصلا لو لم یکن ازلیا لکان محدثا محتاجا الی محدث آخر
ویتسلسل ولو لم یکن باقیا ابدیا لکان عدمه بعد وجوده اما لذاته وهو باطل واما الفاعل وهو ایضا محال لان
العدم نفی محض فیمتنع کونه بالفاعل واما بطریان الضد وانه مستحیل لان القدیم اقوی فاندفاع
الضد به اولی من انعدامه بالضد واما بزوال شرط وهو ممتنع لان المحدث لا یکون شرطا للقدیم وان فرض
له شرط قدیم نقلنا الکلام الیه ولزم التسلسل ولما بطل الاقسام امتنع طریان العدم علی الصانع والحق
هو ما قول کلام الامام اشار بقوله والمتکلمون انما احتاجوا الی وجه آخر علیه ای علی کون الصانع ازلیا ابدیا
قبل اثبات کونه واجبا وغنیا ای وعن الاحتجاج بتلک الوجوه علی هذا المطلوب بعد بیان کونه واجبا
غنی فلا نطول به الکتاب کما طول به الامام کتابه علی ما اشرنا الیه المقصد الثانی فی انه تعالی
مخالفة لسائر الذوات الیه ذهب نفاة الاحوال قال والمخالفة بینه وبینها لذاته المخصوصة لا لامر
زائد علیه وهو مذهب الشیخ الاشعری وابی الحسین البصری فانهما قالا المخالفة بین کل موجودین
من الموجودات انما هی بالذات ولیس بین الحقائق اشتراک الا فی الاسماء والاحکام دون
الاجزاء المقومة وعلی هذا فهو منزه عن المثل لا مشارک فی تمام الماهیة والند الذی هو المثل
المساوی تعالی عن ذلک علوا کبیرا وقال قدماء المتکلمین ذاته تعالی مماثلة لسائر الذوات
فی الذاتیة والحقیقة وانما یمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب والحیاة والعلم

التام والقدرة التامة ای الواجبیة والحییة والعالمیة والقادریة التامتین هذا عند ابی علی الجبائی
واما عند ابنه ابی هاشم فانه یمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة هی الموجبة لهذه الاربعة یسمیها بالالهیة فالواو
والمراد بقوله ثم لیس کمثله شیء لان المماثلة المنفیة هی المشارکة فی اخص صفات النفس دون المشارکة
فی الذات والحقیقة فان قیل المذکور فی الموقف حکایة الوجود بدل الوجوب وهو الموافق لما فی المحصل
والاربعین اجیب بان الوجود عند مثبتی الاحوال مشترک بین الموجودات کلها فلا یتصور کونه ممیزا
فالمراد بالموجودیة المعبر بالواجبیة فی الموقف حقیقته ای العبد ویندفع المنافاة بین الکلامین
لنا فی اثبات المذهب الحق انه لو شارکه غیره فی الذاتیة والحقیقة لخالفه بالتعیین عنده من الاعتبارات
فان المتشارکین فی تمام الماهیة لابد ان یتخالفا بتعیین وتشخص حتی یمتاز به هویتاهما ویتعدد اولا
یمکن ان ما به الاشتراک غیر ما به الامتیاز فیلزم الترکیب فی هویة کل منهما فهو ینافی الوجوب الذاتی
محال القدماء احتجوا علی کون الذات مشترکة بین الواجب وغیره بما مر فی اشتراک الوجود من الوجوه و
تقریره هنا ان الذات ینقسم الی الواجب والممکن ومورد القسمة مشترک بین اقسامه وایضا
نقطع بکونه ذاتا مع التردد فی الخصوصیات من الواجب والجواهر والاعراض علی قیاس
ما مر فی الوجود وایضا فقولنا المعلوم اما ذات واما صفة حصر عقلی فلولا ان المفهوم من الذات
شیء واحد لم یکن کذلک والجواب ان المشترک مفهوم الذات اعنی ما یصح ان یعلم ویخبر عنه او ما یقوم
بنفسه وانه ای مفهوم الذات علی الوجهین امر عارض للذوات المخصوصة المخالفة الحقائق
مع ان قال قولهم الی ان الاشیاء متساویة فی تمام الماهیة مع اختلافها فی اللوازم وهو غیر معقول
وما ان قولنا الی عکس ذلک وهو ممکن وهذا الغلط منشأه عدم الفرق بین مفهوم الموضوع الذی
یسمی عنوان الموضوع وبین ما صدق علیه هذا المفهوم اعنی الذی یسمی ذات الموضوع وقد عرفت
فی غیر هذا الفن ان العنوان قد یکون عین حقیقة الذات وقد یکون جزءها وقد یکون عارضا لها
مع ان یحدث التماثل والاتحاد فی الحقیقة بمجرد الاشتراک فی العنوان وهذه المغالطة اعنی
اشتباه العارض بالمعروض منشأ الکثیر من الشبه فی مواضع عدیدة فاذا انتبهت له ای لهذا
المنشأ ووقفت علی حاله وکنت ذا طلب سبحانک ای لعصابی عبور علی جرمه التی هی بابه ثم
انحلت علیک کثیر الشبه وقدرت علی ان لا یغالطک غیرک وامنت من ان تغالط انت منها ای من تلک
الشبه قولهم الوجود مشترک اذ یجزم به ونتردد فی الخصوصیات فنقول المجزوم به لا ما صدق
علیه الوجود لجواز ان یکون ذلک المفهوم خارجا عن حقائق افراده المتخالفة فلا یکون جنسه
الوجود امرا واحدا مشترکا محمولا والنزاع انما وقع فیه لا فی مفهوم عارض لحقیقته ومنها قولهم الوجود

زائد اذ یعقل الوجود دون الماهیة کما فی الواجب مثلا دون العکس ای یعقل الماهیة دون الوجود کما فی الملک
فلا یکون الوجود عینا ولا داخلا فنقول وما یتقدم من ان الزائد مفهومه لا حقیقته ومنها الوحدة عرضیة
والا تسلسل فقلنا اللازم من دلیلکم علی تقدیر صحته ان یکون مفهوم الوحدة عدمیا لا وجودیا او
یلزم تسلسل الوحدات الوجودیة الی ما لا نهایة لها ولا یلزم هذا التسلسل فی ما صدق علیه فانه تختلف
فبعضه وجودی وبعضه عدمی وبعضه زائد وبعضه نفس الماهیة کما مرت به الاشارة فی مباحث
الوحدة ومنها الصفات زائدة علی الذات والا کان المفهوم من العلم ومن القدرة ومن الصفات
الاخر شیئا واحدا هو عین الذات والا شبهة فی استحالته فنقول ما صدقا ای ما صدق علیه
العلم والقدرة مثلا واحد واما المفهوم فلا یکون واحدا بل لکل منهما مفهوم علی حدة وامثال
ذلک اکثر من ان تحصی فلنکتف بما ذکرناه اذ لا یخفی علیک حال ما بقیه نقل من الحکماء انهم قالوا
ذاته نفس وجوده المشترک جمیع الموجودات ویمتاز عن غیره بقید سلبی وهو عدم عروضه للغیر
فان وجود الممکنات مقارن لماهیته فعارض له ووجوده لیس کذلک وفی هذا العبارة نوع
قصور وان ظهر ان تعالی ذاته الموجود المشترک بین الجمیع ویمتاز عن غیره بقید سلبی هو ان
وجوده لیس زائدا علیه بل هو عینه بخلاف سائر الموجودات بناء علی الاشتراک الوجود ویمتاز
عنها بعدم عروضه بخلاف وجودات الممکنات فانها عارضة لماهیاتها وهذا ابطاله ظاهر
اما علی المعنی الاول فلانه یلزم منه ان یکون حقیقة الواجب او انحاء حقیقة الممکنات حتی
القاذورات ولا یخفی استحالته واما علی المعنی الثانی فلانه یلزم منه التساوی فی الصفات
اللازمة قال المص ولم یتحقق عندی هذا النقل عنهم بل قد صرح الشارح بابن سینا
بخلافه فالوجود المشترک الذی هو الکون فی الاعیان زائد علی ماهیته تعالی بالقطع
وانما هو نفس الوجود خاصا هو المخالف بل هو زائد عارض لماهیته او لیس بزائد المقصد
الثالث فی ان وجوده نفس ماهیته کما هو مذهب الشیخ وابی الحسین
والحکماء او زائد علیها کما هو مذهب جمهور المتکلمین وانه مساو لوجود الممکنات او مخالف
وقد تقدم فی الامور العامة ما فیه کفایة فلا معنی للاعادة المرصد الثانی فی تنزیهه
وهی الصفات السلبیة وفیه مقاصد سبعة المقصد الاول انه تعالی لیس فی
جهة من الجهات ولا فی مکان من الامکنة وخالف فیه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق
اتفاقا ثم اختلفوا فیما بینهم فذهب ابو عبد الله محمد بن کرام الی کونه فی الجهة ککون الاجسام
جسما فیها وهو ان یکون بحیث یشار الیه انه هنا او هناک قال وهو مماس للصفحة العلیا

من العرش ویجوز علیه الحرکة والانتقال وتبدل الجهات وعلیه الیهود حتی قالوا العرش یاط من تحته
اطیط الرحل الجدید تحت الراکب الثقیل وقالوا انه یفضل علی العرش من کل جهة اربعة اصابع وزاد
بعض المشبهة کمضر وکهمس واحمد الجهیمی ان المخلصین من المؤمنین یعاینونه فی الدنیا والا
خرة ومنهم من قال هو محاذ للعرش غیر مماس له فقیل بعده عنه بمسافة متناهیة وقیل بمسافة
غیر متناهیة ومنهم من قال لیس کونه فی الجهة ککون الاجسام فی الجهة والمنازعة مع هذا القائل
راجعة الی اللفظ دون المعنی والاطلاق الشرعی یتوقف علی ورود الشرع به لنا فی اثبات هذا المطلوب
وجوه الاول لو کان الرب تعالی فی مکان او فی جهة لزم قدم المکان او الجهة وقد برهنا ان لا قدیم
سوی الله تعالی وعلیه الاتفاق من المتخاصمین الثانی المتمکن محتاج الی مکانه بحیث یستحیل وجوده
بدونه والمکان مستغن عن المتمکن لجواز الخلاء فیلزم امکان الواجب ووجوب المکان
وکلاهما باطلان الثالث لو کان فی مکان فاما ان یکون فی بعض الاحیاز او فی جمیعها وکلاهما باطل
اما الاول فلتساوی الاحیاز فی انفسها لان المکان عند المتکلمین هو الخلاء المتشابه والمتساوی
الاحیاز فی نسبة ذات الواجب الیها علی السواء فیکون اختصاصه ببعضها دون بعض اخر منها ترجیحا
بلا مرجح ان لم یکن هناک مخصص من خارج او یلزم الاحتیاج ای احتیاج الواجب فی تحیزه الذی
لا ینفک ذاته عنه الی الغیر ان کان هناک مخصص خارجی واما الثانی وهو ان یکون فی جمیع الا
حیاز فلانه یلزم تداخل المتحیزین لان بعض الاحیاز مشغول بالاجسام وانه تداخل المتحیزین مطلقا
محال بالضرورة وایضا فیلزم علی التقدیر الثانی مخالطته تعالی قاذورات العالم تعالی عن ذلک علوا
کبیرا الرابع لو کان متحیزا الکان جوهرا لاستحالة کون الواجب عرضا واذا کان جوهرا فاما ان
لا ینقسم اصلا او ینقسم وکلاهما باطل اما الاول فلانه یکون جزءا لا یتجزی وهو احقر الاشیاء تعالی
الله عن ذلک واما الثانی فلانه یکون جسما وکل جسم مرکب وقد مر انه ای الترکیب ینافی الوجوب الذاتی
وایضا فقد بینا ان کل جسم محدث فیلزم حدوث الواجب وربما یقال فی ابطال الثانی لو کان الجسم
الواجب جسما لقام بکل جزء منه علم وقدرة وحیاة مغایرة لما قام بالجزء الاخر ضرورة امتناع
قیام العرض الواحد بمحلین فیکون کل واحد من اجزائه مستقلا بکل واحد من صفات الکمال فیلزم
تعدد الالهة وهذا المستدل یلزم ان الانسان الواحد علماء قادرون احیاء کثیرا ونقض دلیله بان
الانسان الواحد یجری فیه وهذا الاستدلال ضعیف جدا لجواز قیام الصفة الواحدة بالمجموع من حیث
هو مجموع فلا یلزم ما ذکر من المحذور وربما یقال فی نفی المکان عنه تعالی لو کان متحیزا لکان مساویا
لسائر المتحیزات فی الماهیة فیلزم اما قدم الاجسام او حدوثه لان المتماثلات تتوافق فی الاحکام

وهو ان هذا الاستدلال بناء على تماثل الاجسام بل على تماثل المتحيزات بالذات وربما يقال لو كان متحيزا
لساوى الاجسام في التحيز ولا بد من ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب في ذاته وقد علمت في صدر الكتاب انه
وهو ان الاشتراك والتساوي في العوارض لا يستلزم التركيب احتج الخصم على اثبات الجهة والمكان
بوجوه ثلثة للاول ضرورة العقل اي بديهته تجزم بان كل موجود فهو متحيز او حال فيه فيكون مختصا
بجهة ومكان اما اصالة او تبعا والجواب منع الضرورة العقلية وانما ذلك حكم الوهم بضرورته وانه غير
مقبول فيما ليس بمحسوس وربما يستعان في تصوره اي تصور موجود لا متحيز لا اصلا بالانسان الكلي
المشترك بين افراده وعلمائه فانها موجودات وليست بمتحيزة قطعا اما الاول فلانه لو كان متحيزا
او حالا فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص فلا يطابق افرادا متباينة المقادير والاو
والا لم يحمل على تلك الماهية فان العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوص
فان قلت الانسان المشترك لا بد ان يكون له اعضاء مخصوصة من
عين وظهر وبطن وغيرها على اوضاع مختلفة ومقادير متناسبة وابعاد وضعية ولا شك في انه من حيث
هو كذلك يكون متحيزا قلت هذا انما يلزم اذا لم يوجد تلك الاعضاء من حيث انها كلية مشتركة ولا
شبهة انها في الانسان الكلي ماخوذ كذلك وانما قال وربما يستعان في تصوره ولم يقل وربما
يستدل عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود الكلي الطبيعي ووجود العلم به في الخارج
مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها تتم مع ذلك الاختلاف الثاني كل موجودين
فاما ان يكون متصلا او منفصلا فهو اي الواجب تعالى ان كان متصلا بالعالم فمتحيز وان كان منفصلا
عنه فكذلك والجواب منع الحصر وهو من الطراز الاول اي من الاحكام الوهمية وقد عرفت
ان احكامه لا تقبل في غير المحسوسات لكنها قد تشتبه بالاوليات فيجب ان يميز بينهما الثالث انه اما داخل
العالم او خارج العالم او لا داخله ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول وعما تقتضيه بديهة العقل
والاولان فيهما المطلوب وهو انه متحيز وفي جهة والجواب انه لا داخل ولا خارج وهذا خروج عن الوهم
دون المعقول الرابع الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز
والقائم بغيره هو المتحيز تبعا فهو اي الواجب تعالى قائم بنفسه فيكون متحيزا بذاته والجواب
منع التفسيرين فان القائم بنفسه هو المستغني عن محل يقومه وليس يلزم منه كونه
متحيزا بذاته والقائم بغيره هو المحتاج الى محل يحله ولا يلزم كونه منه كونه متحيزا تبعا وقد
يقال في تقريره اي تقرير الوجه الرابع اجمعنا على ان له تعالى صفات قائمة بذاته ومعنى القيام
هو التحيز تبعا فيكون هو متحيزا اصالة وجوابه ان القيام هو الاختصاص الناعت كما مر

ركاكس

الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة بالجسم من الآيات والاحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
وجاء ربك والملك صفا صفا وان استكبروا فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة
والروح اليه هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام ءامنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض
ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وحديث النزول وهو انه تعالى ينزل الى السماء الدنيا في كل ليلة
وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فاتوب عليه هل من مستغفر فاغفر له وقوله للجارية
الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فقرر ولم ينكر وقال انها مؤمنة فالسؤال والتقرير المذكوران يثبتان
الجهة والمكان والجواب انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات الدالة على نفي المكان والجهة كيف
ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما امكن فتأول الظواهر اما اجمالا ويفوض تفصيله الى الله
كما هو رأي من يقف على الا الله وعليه اكثر السلف كما روي عن احمد الاستواء معلوم نحو قوله
معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو رأي طائفة فيقول الاستواء الاستيلاء
نحو قوله قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق والعندية بمعنى الاصطفاء
والاكرام كما يقال فلان قريب من الملك وجاء ربك اي امره واليه يصعد الكلم الطيب اي يرتضيه
فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ومن في السماء اي حكمه وسلطانه او ملك من ملائكته موكل بالعذاب
للمستحقين وعليه فقس سائر الآيات والاحاديث فالعروج اليه هو العروج الى موضع يتقرب اليه
بالطاعة فيه واتيانه في ظلل اتيان عذابه والدنو هو قرب الرسول اليه بالطاعة والتقدير بقاب
قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه علو الشان
على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلوات وانواع الخضوع والعبادات
والسؤال باين استكشاف عما ظن انها معتقدة من الالهية في الالهة فلما اشارت الى السماء
علم انها ليست وثنية وحمل اشارتها على انها ارادت كونه تعالى خالق السماء فحكم بايمانها الى غير ذلك
من التاويلات التي ذكرها العلماء لهذه الآيات والاحاديث ونظائرها فارجع الى الكتب المبسوطة
تظفر بها المقصد الثاني في انه تعالى ليس بجسم وهو مذهب اهل الحق وذهب بعض الجهال
الى انه جسم ثم اختلفوا فالكرامية اي بعضهم قالوا هو جسم اي موجود وقوم آخرون منهم قالوا هو جسم
اي قائم بنفسه فلا نزاع معهم على التفسيرين الا في التسمية اي اطلاق الجسم عليه ومأخذها التوقيف ولا
توقيف فيها والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقيل مركب من لحم ودم كمقاتل بن سليمان وغيره وقيل
هو نور متلألئ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار بشبر نفسه ومنهم اي ومن المجسمة من
يبالغ ويقول انه على صورة انسان فقيل شاب امرد قطط اي شديد الجعودة وقيل هو شيخ اشمط الرأس

واللحية تعالى الله عن قول المبطلين والمعتمد في بطلانه انه لو كان جسما لكان متحيزا واللازم قد ابطلناه
في المقصد الاول وايضا يلزم تركبه وحدوثه لان كل جسم كذلك وايضا ان كان جسما لاتصف بصفات
الاجسام اما كلها فيجتمع الضدان او بعضها فيلزم الترجيح من غير مرجح اذ لم يكن هناك مرجح
من خارج وذلك لاستواء نسبة ذاته تعالى الى تلك الصفات كلها او الاحتياج اي احتياج ذاته
في الاتصاف بذلك البعض الى غيره وايضا فيكون متناهيا على تقدير كونه جسما فيختص لا
محالة بمقدار معين وشكل مخصوص فاختصاصه بهما دون سائر الاجسام يكون المخصص
خارجا عن ذاته لئلا يلزم ترجيح بلا مرجح ويلزم الحاجة الى الغير في الاتصاف بذلك الشكل والمقدار
ومحتجهم ما تقدم من ان كل موجود فهو اما متحيز او حال في المتحيز كما تشهد به البديهة والثاني محال
تصوره في حقه تعالى والاول هو الجسم وايضا كل قائم بنفسه جسم وايضا الآيات والاحاديث دالة
على كونه جسما والجواب المقصد الثالث انه تعالى ليس جوهرا ولا عرضا اما الجوهر فهو
انه مسلوب عنه تعالى اما عند المتكلم فلانه المتحيز بالذات وقد ابطلناه واما عند الحكيم فلانه ماهية
اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود
الواجب نفس ماهيته فلا يكون جوهرا عندهم ايضا واما العرض فلاحتياجه في وجوده الى محله
والواجب تعالى مستغن عن جميع ما عداه المقصد الرابع انه تعالى ليس في زمان اي ليس
وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى
كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في مكان هذا مما اتفق عليه ارباب الملل ولا يعرف فيه للعقلاء
خلافا وان كان مذهب المجسمة يجر اليه كما يجر الى الجهة والمكان اما عند الحكماء فلان الزمان عندهم
مقدار حركة المحدد للجهات فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة وتوضيحه ان التغير التدريجي له
زمان يعني انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعي يتعلق
بالآن الذي هو طرف الزمان فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا فلم يوجد وجوده مقارن
للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زماني او آني اي واقع في احدهما فكلا واما عندنا فلانه اي الزمان
متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور في القديم فاي تقدير يقدر الزمان به امتنع بوجوده تعالى
عنه على ما تتضمنه هذا الاصل الذي مهدناه ايضا فعلم مما ذكرنا ان ما سواه فلنا العالم
حادث بالحدوث الزماني كما هو رأينا او الذاتي كما هو رأي الحكيم فيتقدم الباري سبحانه
عليه لكونه موجدا اياه ليس تقدما زمانيا والا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان بل هو تقدم
ذاتي عندهم وقسم خامس عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها ويعلم ايضا ان تعالى

ليس

ليس عبارة عن وجوده في زمانين والآن فهو تعالى زماني بل عبارة عن امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة
ولا القديم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان والا لم يتصف به الباري وانه اي ما ذكرنا مع انه تعالى
ليس زمانيا حفظ العدمي ورود ما ورد من الكلام الازلي بصيغة الماضي ولو في الامور المستقبلة
الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى انا ارسلنا نوحا وذلك لانه اذا لم يكن زمانيا لا تحيط ذاته ولا تحيط
صفاته كان نسبة كلامه الازلي الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض
الامور بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل فقط ما تمسك المعتزلة به في حدوث القرآن
من انه لو كان قديما لزم الكذب في امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل ومنها ان
الكل لا يرتبط بهاتفه منها انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل ويكون موجودا في
الابد وهو موجود الان لم نرد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها من
غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات ومنها انه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم تكن ايضا
زمانية ومنها انه اذا لم يكن زمانيا لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه
بالمتغيرات تغير في علمه انما يلزم ذلك اذا دخل فيه الزمان المقصد الخامس في انه
تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم اي في الموقف الثاني من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا وفي انه تعالى
لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي
وايضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه اذ لا بد في الحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض الغني
بالذات ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول بالغير والا احتاج اليه اي الى المحل لذاته فان
الاستغناء وعدم الاحتياج فلا واسطة بينهما ولزم مع حاجة الواجب قدم المحل فيلزم محالان
معا وايضا اذا حل في شيء فالمحل اذا قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه واحتياجه الى اجزائه وهو
باطل والا اي وان لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد كان الواجب احقر الاشياء لحلوله فيه وايضا
فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول في الجسم والاجسام متساوية في القبول لتركبها من الجواهر
المتماثلة واما التخصيص ببعض الاجسام دون بعض للفاعل المختار فلا يكفي الجزم بعدم حلوله
في البعوضة والنواة وانه ضروري البطلان والخصم معترف به وربما يحتج عليه بان معنى حلوله في الغير
كون تحيزه تبعا لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزا او في جهة وقد ابطلناه وقد عرفت ضعفه لان الحلول
مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية في التحيز كيف وانه ينتقض بصفاته تعالى فانها
قائمة بذاته ولا تحيز هناك بتبعية كما لا يحل ذاته في غيره لا يحل صفته في غيره لان الانتقال لا
يتصور على الصفات وانما هو من خواص الذوات لا مطلقا بل الاجسام واعلم ان المخالف

ثم هذين الاصلين يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلاث الاولى النصارى ولما كان كلامهم مختبطا ولذلك
اختلف في فهمه اشار الى ما يتعلق بالمقصود فقال وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله
بالمسيح او حلوله في بدنه او حلول صفة من صفته كالكلام فيه اي بدن عيسى او نفسه
واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وحينئذ فاما ان يقال اعطاه الله تعالى قدرة على الخلق والايجاد
اولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا وكما يسمى ابراهيم خليلا تشريفا
كلها باطلة الا الاخر فان الاولى باطلة بما بينا من امتناع الاتحاد والحلول والثاني باطل بما
سنبينه ان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى وهذا كلام اجمالي واما التفصيل لمذاهبهم فسنذكره في خاتمة
الكتاب كان في عزيمته ان يشير هناك الى جميع الملل والنحل لكن حقيقة لكنه بعد اتمام الكتاب
راى الاقتصار على بيان الفرق الاسلامية خوفا من الاملال الطائفة الثانية النصيرية والا
سحاقية من غلاة الشيعة قالوا ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر ففي طرف الشر كالشياطين
فانه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة انسان ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه وفي طرف الخير كالملائكة
فان جبرئيل كان يظهر بصورة دحية الكلبي والاعرابي فلا يمتنع ح ان يظهر الله تعالى في صورة
بعض الكاملين واولى الخلق بذلك اشرفهم واكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر من العلم
التام والقدرة التامة من الائمة من تلك العترة ولم يتحاشوا من اطلاق الالهة على ائمتهم وهذه
ضلالة بينة الطائفة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرنا
في قول النصارى والكل باطل سوى انه تعالى خص اولئك بخوارق عادات كرامة لهم ورايت من
الصوفية الوجودية من يكرع ويقول لا للحلول ولا الاتحاد اذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول
بها بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديار وهذا العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة
التي لا يجترئ على القول بها عاقل ولا مميز ادنى تمييز المقصد الثامن في انه تعالى لا
يقوم بذاته حادث ولا بد اولا اي قبل الشروع في الحجاج من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والاثبات
على شيء واحد فنقول الحادث هو الموجود بعد العدم واما ما لا وجود له وتجدد فيقال له متجدد
ولا يقال له حادث فلهذا اقسام الاول الاحوال ولم يجوز تجدده في ذاته تعالى الا ابو الحسين من المعتزلة
فانه قال بتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات هكذا ذكره الامدي في ابكار الافكار وقال الامام الرازي
في نهاية العقول اختلفت المعتزلة في تجويز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية
والمريدية والكارهية واما ابو الحسين فانه اثبت تجدد العالميات في ذاته تعالى الثاني الاضافات
اي النسب ويجوز تجددها اتفاقا من العقلاء وحتى كما يقال انه تعالى موجود مع العالم بعد ان لم يكن

معه الثالث السلوب فان السلب الى ما يستحيل اتصاف الباري تعالى به امتنع تجدده كما في قولنا انه ليس
بجسم ولا جوهر ولا عرض فان هذه السلوب يمتنع تجددها والا جاز فانه تعالى موجود مع كل حادث وزوال ذلك
مع المعية اذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلبية بعد ان لم تكن اذا عرفت هذا الذي ذكرناه
فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث اي الامور الموجودة بعد عدمها فمنعه الجمهور من العقلاء من
ارباب الملل وغيرهم وقال المجوس كل حادث هو من صفات الكمال قائم بذاته اي يجوز ان يقوم به الصفات
الكمالية الحادثة مطلقا وقال الكرامية يجوز ان يقوم به الحادث مطلقا بل كل حادث يحتاج الباري
اليه في الايجاد اي في ايجاد الخلق ثم اختلفوا في ذلك الحادث فقيل هو الارادة وقيل هو قوله كن
محل هذا القول او الارادة في ذاته تعالى مستند الى القدرة القديمة واما حدوث المخلوقات فمستند
الى الارادة او القول على الاختلاف المذهبين واتفقوا على انه اي الحادث القائم بذاته يسمى حادثا و
ما لا يقوم بذاته من الحوادث يسمى محدثا لا حادثا فرقا بينهما لنا في اثبات هذا المدعى وجوه الاول
لو جاز قيام الحادث بذاته لجاز ازلا واللازم باطل اما الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات
والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي فان القابلية اذ لم تكن لازمة بل عا
كان الذات في حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول للحادث المقبول وبعد عروضها
ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية بعد ثبوتها لزم الانقلاب
من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ولما لم يكن لنا حاجة الى هذا لم يتعرض له وايضا فيكون
القابلية على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات الازلي طارية على الذات فيكون صفة
زائدة عليها عارضة لها وح فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية فان كانت قابلية القابلية
لازمة للذات فذاك والا فهناك قابلية ثالثة ويلزم التسلسل في القابليات المجتمعة بين حاصرين
وهو محال واذا كانت القابلية من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فيدوم القابلية بدوامها
والذات ازلية وكذا القابلية وهي اي ازلية القابلية تقتضي جواز اتصاف الذات به اي
بالحادث ازلا اذ لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف به اي بالمقبول واما بطلان اللازم فلان
القابلية نسبة تقتضي قابلا ومقبولا وصحتها ازلا تستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود
الحادث ازلا هذا خلف الثاني من تلك الوجوه صفاته تعالى صفات كمال فخلوه عنها نقص والنقص
عليه محال اجماعا فلا يكون شيء من صفاته حادثا والا كان خاليا عنه قبل حدوثه الثالث انه تعالى
لا يتاثر عن غيره ولو قام به الحادث لكان ذاته تعالى متاثرة عن الغير متغيرة به ويمكن ان
الجواب عن الوجه الاول بان اللازم مما ذكرتم من لزوم القابلية للذات هو ازلية الصحة

اي ازلية صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث ازلية بل المحال
هو صحة الازلية اي صحة الازلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان غير
امكان الازلية ولا يستلزمه كما في الحوادث اليومية على ما مر تحقيقه فاتيا احدهما من الاخر
وايضا ما ذكرتم منقوض اذ لو تم وصح لزم مثله في وجود العالم وايجاده فانه تعالى موصوف في الازل بصحة
ايجاد العالم فتصح في الازل وجوده قطعا فيصح ان يكون العالم ازليا هو ح فلو لزم من القابلية الازلية
امكان ازلية الحادث للزم من الفاعلية الازلية امكان ازلية العالم لا يقال القابلية صفة
لازمة للذات فيلزم امكان ازلية المقبول دون الفاعلية فانها صفة غير لازمة فلا يلزم امكان
ازلية المفعول لانا نقول الكلام في قابلية الفعل والتاثير فانها ازلية كما اشرنا اليه فيلزم امكان
ازلية المفعول لا في الفاعلية الحاصلة بالفعل ويمكن الجواب عن الوجه الثاني بانه تعالى لم لا يجوز ان
يكون متصفا بكمالات متلاحقة غير متناهية لا يمكن بقاؤها واجتماعها وكل لاحق منها مشروط بالسابق
كما في الحركات الفلكية عند الحكماء ولا ينفك ح عن الكمال الممكن له الا الى كمال اخر بعدها فيه ولا
يلزم ح الخلو عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة واما الخلو عن كل واحد منها فانما
يلزم لو امتنع الخلو عن مثله مما يمتنع بقاؤه انما الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن بقاؤه واما ما لا
يمكن بقاؤه فخلوه عنه لم يكن حصول غيره فلزم ح فقد كمالات غير متناهية وكان فقده اي فقد كل واحد منها التصاف
بكمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة لا وجدانه مع فقدانها تلك الكمالات الا ان هذا التصور ناشئ
بدا ان التطبيق على راي المتكلم كما سنشير اليه المعتق ويمكن الجواب عن الوجه الثالث وهو انه
اذا اوجب تاثره عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهو اول المسئلة اذ لا معنى لقيام
الحادث بذاته تعالى سوى هذا فيكون مصادرة ولكن انه لا تاثره عن غيره يعني ندعاك فيكون مصادرة على
المطلوب وان اردت ان يقتضي الصفة الحادثة بحصول ذاته من فاعل غيره فممنوع ان ذلك لازم
من قيام الصفة الحادثة لجواز ان يكون حصوله في ذاته مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب
بما ذكره ناشئ الترتيب والتلاحق واما على سبيل الاختيار فكما اوجد سائر المحدثات في اوقات
مخصوصة يوجد الحادث في ذاته وربما يقال لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث
وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهذا الاستدلال مبني على اربع مقدمات الاول ان لكل
صفة حادثة ضدا الثانية ضد الحادث حادث الثالثة الذات لا يخلو عن الشيء وضده الرابعة
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والثلث الاول من هذه المقدمات مشكلة اذ لا دليل على صحتها
فلا يصح الاستدلال بها والرابعة اذا تم الدليل الثاني وانا دفع عنه حديث تلاحق الصفات

احتج الخصم بوجوه ثلثة الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود الطلب
والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث الصفات القائمة بذاته تعالى قلنا الحادث تعلقه
اي تعلق ما ذكر من الصفات بذاته اي ذلك التعلق اضافة من الاضافات فيجوز تجددها وتغيرها اذ
الكلام عندنا معنى نفسي قديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود الطلب بل يتوقف عليه تعلقه
وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة فتقيم هذا المصحح الحادث او كونه
صفة مع وصف العدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح من التاثير في الصحة فتعين الاول
فيصح قيام الصفة الحادثة على المصحح للقيام به موصوفية لتحوته او بما لف الصفة بصفة
الحادثة بذاتها فلا يلزم اشتراك الصحة الثالث انه تعالى صار عالما بان العالم يوجد بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد
بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث في صفة الالهية وصفة العلم قلنا التغير في الاضافات لا في العلم
صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية
او من الحقيقية والتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها قالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقونا في انه
يجوز قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان ابا علي قال بالارادة والكراهة حادثتين لا في
محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته وكذا الاوليان المبصرية تحدث بحدوث المسموع
والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته او انتهاؤه
وكلاهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة اثبتوا الاضافات اي قالوا بوجودها في الخارج
مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى كما مر عروض المعية والقبلية فقد ذهبوا ايضا
الى قيام الحوادث به والجواب ان التغير في الاضافات وهو جائز كما تقدم في تحرير محل النزاع
ومراد الاشعرية ان تعلق الحكم ينتهي او يرتفع وكذا مراد ابي الحسين وابي علي هو ان تعلق العلم و
المريدية والكارهية بتجدد او نقول مراده ذهبوا الى تجدد الاحوال في ذاته كما ذهب اليه والكلام
لا يثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم الالزام بالمعية والقبلية ونظائرهما فانها اضافات لا وجود لها
تنبيه قد علمت مما ذكرنا ان التغير [illegible] فاعلم ان الصفات ثلثة اقسام حقيقية محضة كالسواد
والبياض والوجود والحياة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية
والقبلية ونحوها وعدادها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول
مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فانه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه
المقصد التاسع اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن
كالطعم واللون والرائحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن

والظرف ونظائرها فانها كلها ثابتة بلا نزاع المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي واما اللذة
العقلية فيما نفاها المليون واثبتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملائم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به
وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه له اقوى الادراكات فوجب
ان يكون له اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى والجواب
ان اللذة نفس الادراك كما ذكرتم واذا كان كذلك فاللذة مجرد الكون ذاته قابلة للذة والوجود
لا يكفي لوجود المسبب دون وجود القابل وان سلم مجهول ذاته لنا علم انا ادراكنا بما هي
ذلك بالحقيقة حتى يكون هو ايضا سببا للذة كادراكنا ولو قدم هذا السؤال الثالث على التي في الحالي
له وجه وجيه كما لا يخفى على ذوي فطانة سليمة المقصد الثالث في توحيده تعالى افرده من سائر المقاصد
اهتماما بشأنه وهو مقصد واحد وهو انه يمتنع وجود الهين اما الحكماء فقالوا يمتنع وجود الهين كل واحد منهما واجب
لذاته وذلك لوجهين الاول لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لما جاز اثنين لامتناع
اشتراك الشارك في تمام الماهية بدون الامتياز بالتعين الداخل في مفهوم كل من ذينك الاثنين
فيلزم تركيبهما اي تركب كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز وانه محال اذ يلزم ان لا يكون شيء
منهما واجبا والتعدد خلافه وهذا اي هذا الوجه مبني على ان الوجوب وجودي اذ حينئذ يكون
نفس الماهية فان صح لهم ذلك ثم الدفت وهو غاري موجب بمعنى اليد يطلق على التمكن
في الماهية والصدارة اي ثم استدلالهم على هذا المطلب الجليل وصل لهم مقصودهم الذي راموه ولو حكي
مع كون الوجوب سلبيا تقدير ثبوته نفس الماهية ولا مع كون التعين امرا ثبوتيا لئلا يلزم التركب
وانما لم يكن منها اذ قدر عنهما اي عن هاتين المقدمتين واثباتهما دونهما تقدم الثاني من الوجهين
الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب هو المقتضي للتعين الذي ينضم اليه فيمتنع التعدد حينئذ
في الواجب اما الاول فهو ان الوجوب هو المقتضي للتعين فلا دليل له فاما ان يستلزم ويقتضي التعين
الوجوب فيلزم تأخر اي تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول عن علته ويلزم الدور
لان الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات يجب ان يكون متقدما على ما عداه علة له او لا فيستلزم
ولا يقتضي شيء منهما الآخر فيجوز حينئذ الانفكاك بينهما لاستحالة ان يكون هناك امر ثالث مقتضيا لهما
بطلانه فلا حاجة فيجوز الوجوب بلا تعين وانه محال اذ يستحيل ان يوجد شيء بلا تعين ويجوز التعين
بلا وجوب فلا يكون ذلك التعين الموجود واجبا لذاته لامتناع الواجب دون الوجوب وهو ايضا محال
على كون الوجوب ثبوتيا ليتحقق كونه نفس الماهية واما الثاني وهو ان الوجوب اذا كان
هو المقتضي للتعين امتنع التعدد [illegible] ان الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها في شخص واحد

لم يشوبه له واما المتكلمون فقالوا يمتنع وجود الهين مستجمعين لشرائط الالهية لوجهين الاول لو وجد
الهان قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات اليهما على السواء اذ المقتضي للقادرية ذاتهما وللمقدورية
الامكان لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية فيستوي النسبة بين كل مقدور وبينهما فاذا يلزم
وقوع المقدور المعين اما بهما وانه باطل لامتناع اجتماع مقدور بين قادرين واما باحدهما ويلزم
الترجيح بلا مرجح فلو تعدد الاله لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه احد محالين اما وقوع
مقدور بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثاني من الوجهين انه اذا اراد احدهما شيئا فاما ان يمكن من
الآخر ارادة ضده او يمتنع وكلاهما محال اما الاول فلانا نفرض وقوع ارادته لان الممكن لا يلزم من
فرض وقوعه محال فيلزم اما وقوعهما معا ويلزم اجتماع الضدين او لا وقوعهما فيلزم عجزهما
فيلزم عجز عن العدم حصول مرادهما وايضا يلزم ارتفاعهما لان المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول
مراد الآخر لا ما فرضته عليه فاذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا وايضا فاذا
فرض ما ذكرتم في الضدين لا يرتفعان لحركة جسم وسكونه لنفرض الخ وهو ارتفاعهما معا واما
الثاني وقوع احدهما دون الآخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا على ما فلا يكون الها
الثاني وهو ان يمتنع ارادة الآخر ضده فلان ذلك الذي امتنع تعلق ارادته بالآخر
يمكن تعلق ارادة الآخر به هو لذاته ممكن تعلق قدرة كل من الالهين وارادته به فالذي امتنع
تعلق قدرته به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر وارادته به فيكون هذا عاجزا فلا يكون الها
لانه خلاف المقدر وقد مر انه يمكن اثبات الوحدانية بالدلائل النقلية لعدم توقفها
على التوحيد واعلم انه لا مخالف في هذه المسألة الا الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود
الهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الالهة
بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء او الزهاد او الملائكة او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على
وجه العبادة توصلا بها الى ما هو اله حقيقة واما الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا او
شرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا وشريرا بالضرورة فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية
من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم
قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكأنهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور
حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن
ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا بمعنى انه يوجد
خيرا كثيرا وشرا قليلا الا ترى يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على

ونتيجة كما ينبئ عنه قائل الفلسفة فلا يحتمل حينئذ في واحد لكنه غير ما الزم مما ذكر بل اللازم
فيه هو المعنى الذي اشتهر ناصية فلا يفيد ابطاله اي ابطال ما ليس بلازم ثم بعد هذا النوع المنزل
يقال لهم الخير اي قادر على دفع شر الشرير ولم يدفعه فهو عاجز من بعض الكمالات فلا يصح الها فلا
يوجد الهان كما ذكرتم فيعارض خطائهم بطائفة الاسئلة التي ذكرنا والله اعلم المقصد الرابع
في الصفات الوجودية وفيه مقاصد الاول في اثبات الصفات لمنع خالف في وجوب
عام الجنس بصنف دون اخرى ذهبت الاشاعرة ومن تابعهم الى ان له تعالى صفات موجودة
قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم وقادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا القياس فهو سميع بسمع
بصير ببصر وذهبت الفلاسفة والشيعة الى نفي الصفات الزائدة على الذات فقالوا
هو عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات مع خلاف للشيعة في اطلاق الاسامي
عليه فمنهم من لم يطلق شيئا منها عليه ومنهم من لم يجوز خلوه عنها والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل
يأتي في كل مسألة مسألة من مباحثها احتج الاشاعرة على ما ذهبوا اليه بوجوه ثلاثة الاول ما اختلق
عليه القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة والحد والشرط لا يختلف
غائبا وشاهدا ولا شك ان العلة لكون الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم
هنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد من ثبوت اصله فكذا شرطه
فيمن غاب عنا وقس على ذلك سائر الصفات وقد عرفت ضعفه في الوجه الاخير من الموقف الاول
كيف والخصم اي الفلاسفة كما وقع في كلام الآمدي قائل ومعترف باختلاف مقتضى الصفات في شاهد
وغائب فان القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الايجاد بخلاف في الغائب والارادات في الخصص تخلف
ارادة الغائب وكذا الحال في باقي الصفات فاذا وجد في الشاهد ما لم يوجد في الآخر فلا يصح القياس
اصلا كيف وقد منع ثبوتها اي ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظائرها في الشاهد بل الثابت
فيه نفس هو العالمية والقادرية والمريدية لا ما هي مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية
الوجه الثاني لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته فكان قولنا
الله الواجب او العالم او القادر او الحي اي سائر الصفات بمثابة حمل الشيء على نفسه
واللازم باطل لان حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته واذا بطل
كونها نفسها ولا مجال للجزئية قطعا تعينت الزيادة على الذات وفيه نظر فانه لا يفيد الا زيادة
هذا المفهوم اي مفهوم العالم والقادر ونظائرها على مفهوم الذات ولا نزاع في ذلك وانما زيادة
ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيده هذا الدليل ثم لو تصورنا اي مفهوم الوصف

والذات بحقيقتها وامكن حمل احدهما اي الوصف على الذات دون حمل الآخر اي الذات عليها حاصل
المطلق وهو زيادة الوصف على الذات ولكن اي ذلك التصور المذكور لكنه حقيقتها الوجه
الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة ايضا نفس الذات كما زعموا لكان العلم نفس القدرة
ولكان المفهوم من العلم والقدرة امرا واحدا وانه ضروري البطلان وكذا الحال في باقي الصفات
التي ادعوا انها عين الذات وهذا الوجه من النمط الاول اي الوجه السابق عليه والايراد
هو الايراد يعني انه يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتهما و
مغايرتهما لها والتنازع فيه هو الثاني دون الاول فحاصل الوجهين عدم الفرق بين مفهوم
الشيء وحقيقته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل واحد
من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا الكلام تخيل لا يمكن ان يصدق به كما
هو سائر القضايا المخيلة التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس
معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه ان ذاته تعالى
يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء
وظهورها عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في
انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل
ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة
زائدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات والصفات متحدة
في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول
نتائجها وثمراتها من الذات وحدها احتج الحكماء بانه لو كان له صفة زائدة على ذاته لكان هو فاعلا
لتلك الصفة لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلا لها ايضا فيكون فاعلا وقابلا بذاته وقد تقدم ابطاله
والجواب لا نسلم بطلانه وقد تقدم الكلام عليه واحتج المعتزلة والشيعة بوجوه ثلاثة الاول انه كافر
من اثبات القدماء كفرت النصارى والجواب ما مر ايضا من ان الكفر اثبات ذوات قديمة
لا اثبات ذات واحدة وصفات قدماء الثاني انه تعالى كامل وقادر واجب فلا يحتاج الى
الغير والجواب ان العالمية عندنا يعني نفاة الاحوال ليست امرا وراء قيام العلم به يتكلم بالنسبة على
جواب التي عليها بانها واجبة والحاصل ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى وليس هناك صفة
اخرى يسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بانها واجبة فلا يكون محتاجة متعلقة بالعلم وان سلم
ثبوت العالمية فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها الى

اقوى واجبة ايضا بهذا المعنى اعني صفة العلم فانه نفس المتنازع فيه معنا اذ نحن نجوزه وانتم لا
تجوزونه وان اردتم انها اي العالمية واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر فان الصفة في حد ذاتها محتاجة
الى موصوفها فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي الثالث صفته صفة كمال فيلزم على التقدير في
صفة زائدة بان يكون هو ناقصا لذاته مستكملا بغيره الذي هو تلك الصفة وهو باطل اتفاقا والجواب
ان اردتم بالمستكمل به بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جائز عندنا وهو
المتنازع فيه وان اردتم به غيره اي غير المعنى الذي ذكرنا فصوروه اولا حتى نبحث عنه بتسليم
او منع وملخصه ان المحال هو استفادته تعالى صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة
كمال من غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول لكن يتجه ان يقال تأثيره تعالى في صفة
القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم محذوران احدهما في صفة وحدوثها وان كان بالايجاب
لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا في ان يتصف به بالقياس الى بعض
مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة المقصد
الثاني في قدرته وفيه مباحث الاول في انه تعالى قادر اي يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما
لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده
للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور
لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام واما كونه تعالى قادرا بمعنى
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة
الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل
الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا
الشرطيتين صادقتان في حق الباري سبحانه واشار المصنف الى الاحتجاج على الحادث بالكلية
او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام وبطلان هذه اللوازم
كلها دليل بطلان الملزوم اما بيان الملازمة فهو انه على تقدير كونه تعالى موجبا اما ان لا يوجد حادث
او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فاما انه لا يستند ذلك الحادث الموجود الى مؤثر موجود
او يستند فان لم يستند فهو الثاني من تلك الامور وان استند فاما ان لا ينتهي الى قديم او ينتهي فان
لم ينته فهو الثالث فيها انه اذا الاستناد الى مؤثر لا يكون قديما ولا منتهيا اليه فلا بد
هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مجتمعة وهو تسلسل محال اتفاقا وان انتهى
فلا بد هناك من قديم يوجب حادثا بلا واسطة من الحوادث دفعا للتسلسل في الحوادث سواء كانت

كونه قادرا [illegible] ولولا
اي وان لم يكن قادرا
بل موجبا للزم
احد الامور الاربعة
[illegible] صح

مجتمعة او متعاقبة فيلزم الرابع وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك
الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذي يوجبه بذاته واما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة
والثاني بما علمت من ان الممكن محتاج الى مؤثر والثالث بما مر في مباحث التسلسل والرابع
بان الموجب التام ما يلزم اثره وتخلف اللازم عن الملزوم محال وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح
من فاعل موجب فان وجود ذلك الحادث فيه ليس اولى من وجوده فيما قبله قيل هذا الدليل
برهان بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث وتفرد به المصنف وان شئت قلت في اثبات كونه تعالى
الوجه ان الباري تعالى لو كان موجبا بالذات لزم قدم الحادث والثاني باطل بطلانا ظاهرا واما بيان الملازمة
فهو ان اثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما والحوادث تتوقف على شرط حادث فيلزم
التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرطه آخر حادث وحينئذ
اي التزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال واعلم ان هذا الاستدلال
الذي اشار اليه بقوله وان شئت قلت انما يتم باحد طريقين الاول ان يبين حدوث ما سوى
ذات الله تعالى وصفاته اذ لولا ذلك لجاز ان يصدر عن الباري على تقدير كونه موجبا قديم مختار
ليس بجسم ولا جسماني يصدر عنه الحوادث بحسب ارادته المختلفة فلا يلزم من ايجاب الباري
قدم الحادث وان يبين ذلك ايضا انه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته اذ لو جاز
ذلك لامكن ان يصدر عنه مع كونه موجبا حادث مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة
بصفة اخرى وهكذا الى غير النهاية واذا ثبت حدوث ما سوى ذاته وصفاته وثبت ايضا
استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى ما لا نهاية له بذاته تم الاستدلال المذكور بهذا الطريق
لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا بلا ريب والحوادث فان الصادر عنه بلا شرط قديم قطعا
لامتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفت الثاني من الطريقين ان يبين في الحادث اليومي
انه لا يستند الى حادث مسبوق باخر لا الى نهاية لخلوها عن الاستناد كذلك بحركة دائمة اذ على تقدير
هذا الاستناد جاز ان يكون المبدأ الاول موجبا مقتضيا لوجود الحادث اليومي على مادة
قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الى تلك الحركة السرمدية كما ذهب اليه
الفلاسفة حيث جوزوا التسلسل في الامور المترتبة اذا لم يكن مجتمعة وزعموا ان الحركة الدائمة
هي الواسطة بين عالمي القدم والحدوث فانها ذات جهتين الاستمرار والتجدد فباعتبار استمرارها
جاز استنادها الى القديم وباعتبار تجددها جازت واسطة في صدور الحوادث عن
المبدأ القديم واذا لم يجز هذا الاستناد فلو كان الباري تعالى موجبا لكان الحادث اليومي مستندا

اليه بواسطة او بغير واسطة قديما هف فقدم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا الى ان
يقول ذلك برهان بديع لا يتم ايضا الا بالطريق الاولى اذ لو جاز قديم سوى ذاته تعالى
وصفاته او جاز تعاقب صفاته التي لا نهاية لها لم يلزم الامر الرابع اعني استناد الحوادث الى الموجب
بتعاقب حوادث لا تتناهى وليس يلزم على شيء من الحدين تخلف الاثر عن مؤثره الموجب
التام لان ما هو مؤثره اما [illegible] مع كون الباري تعالى موجبا واما غير تام في المؤثرية لتوقف تأثيره
فيه على شرائط حادثة غير متناهية قائمة بذاته تعالى وانت بعدما احطت بما تقدم من المباحث
فكيف بان تسهل عليك ذلك اي بيان الامور المذكورة اما بيان حدوث ما سوى الله سبحانه
فيما مر من مسلك العام في حدوث العالم مطلقا اعني مسلك الامكان او مسلك الخاص في الاجسام
مع نفي المجردات واما بيان امتناع تعاقب الصفات والحركات الى غير النهاية فبالبرهان
التطبيقي احتج الحكماء على ايجابه تعالى بوجوه كثيرة اقواها ما صرح به المصنف وعبر عنه بقوله
الاول لانه الذي عليه يعولون وبه يصولون وتقريره ان يقال لا يجوز ان يكون قادرا اذ تعلق
القدرة منه باحد الضدين المقدورين له ليتخصص الجسم بشكل معين ولون مخصوص
مثلا دون ما عداه من الاشكال والالوان اما لذاتها بلا مرجح وداع فيستغني الممكن عن المرجح لان نسبة
ذات القدرة الى الضدين على السوية كما اعترف به الخصم [illegible] وانه ليسد باب اثبات
الصانع اذ يجوز حينئذ ان يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح وايضا يلزم قدم الاثر
لان المؤثر مستجمع لشرائط التأثير لان الواجب ازلي وكذا قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف
الاثر عنه وهو باطل لان الاثر الصادر حادث اتفاقا وخصوصا على رأيكم واما لا لذاتها بل
تعلقها به الى مرجح من خارج ومع ذلك المرجح لا يجب الفعل والا لزم الايجاب بل كان جائزا
هو ومعه ايضا فيحتاج الى مرجح آخر ويلزم التسلسل في المرجحات والجواب يختار ان تعلقها باحد
المقدورين انما هو لذاتها لا بامر خارج وليس يحتاج تعلق ارادة المختار باحد مقدوريه الى داع
كما بينا في طريق الهارب وقدحي العطشان قولكم اولا فيستغني الممكن عن المرجح قلنا لا يلزم
من ترجيح القادر لاحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح وداع ترجح احد طرفي الممكن في حد ذاته
من غير المرجح المؤثر فيه اذ بينهما بون بعيد كما اشار اليه بقوله وبالجملة فالترجيح الصادر
من مؤثر قادر بلا مرجح اي بلا داع غير الترجح بلا مرجح اي بلا مؤثر اصلا متغايران ظاهرا ولا يلزم
من صحة احدهما اي من صحة الاول صحة الثاني الا ترى ان بديهة العقل شاهدة بامتناع الثاني
بلا توقف ولذلك لم يذهب الى صحته احد من العقلاء والاشهر كذلك بامتناع الاول ومن ثم ذهب الى

جماعة بجوازه وانما يحتاج الى ان تعلقها لا لذاتها وقال الفعل مع الداعي اولى بالوقوع لا اشبهه
الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا يحتاج ايضا الى مرجح آخر لينتقل وقد عرفت ضعفه بما مر من ان
الاولوية التي لم تنته الى حد الوجوب غير كافية في صدور الممكن من المؤثر قولكم ثانيا يلزم قدم
الاثر قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك في الموجب الذي اذا اقتضى شيئا لذاته اقتضاه دائما اذ ليس له
الاختيار واما القادر الذي هو مؤثر تام فيجوز ان يتعلق قدرته بالايجاد في ذلك الوقت الذي
اوجد الحادث فيه دون غيره بلا سبب يخص ذلك الوقت فان ضرورة العقل تدل على الفرق
بين القادر المختار والعلة الموجبة الا ترى ان كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا في قيامه
وقعوده وكون الحجر بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق فرق بينه وبين الموجب
فان قيل هذا وجه ثان لهم في اثبات الايجاب وتقريره ان يقال عندكم ان ارادة الله وقدرته
متعلقة من الازل الى الابد بترجيح الحادث المعين وايجاده في وقت معين وان التغير في
صفاته [illegible] وجود ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات لا فاعل بالاختيار
الا ان المصنف اورده في صورة السؤال فقال اذا كان قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل
على هذا الوجه وهو ان يوجد في وقت معين فانه يجب وجوده في ذلك الوقت وح فاي فرق
يكون بين الموجب والذي رفع الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر بالنظر الى ذاته
مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوي اليه الطرفان ووجوب هذا الالحاق وجوب بشرط تعلق
القدرة والارادة لا وجوب ذاتي كما في الموجب بالذات ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا
من الترك وبالعكس واما الموجب فانه تأثيره يتعين تأثيره في احدهما ويمتنع في الآخر عقلا ويوجب
من ما قلتم قيل عند تمام المرجحات من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والآلة والمصلحة
وزوال المانع لكنها يجب الفعل والا امكن ان يوجد معها تارة ولا يوجد اخرى وانه ترجيح بلا مرجح
واذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر في ذلك بل في ان شرائط التأثير في القادر يرتبه
التغير لكنهم قالوا ذلك التغير انما يتصور اذ كان شرائط تأثير المؤثر منفصلة عنه واما الذي يكون مبدأ
الكل ما سواه فان ذاته يمتنع عليه التغير فكذا تأثيره في غيره لا يتغير اصلا واجب منه يمنع امتناع التغير
في تعلق قدرته وارادته وتأثيره المتفرع على ذلك تعلق وان قيل هذا وجه ثالث لهم وهو ان تعلق
القدرة بشيء الى الوجود والعدم بمواد فانها لو تعلقت باحدهما فقط كانت ايجابا لا قدرة والعدم
غير مقدور لانه لا يصلح اثرا لكونه نفيا صرفا فلا يستند الى شيء وح لا يكون الوجود ايضا مقدورا فلا قدرة
اصلا قلنا لا نسلم ان العدم غير مقدور وانه لا يصلح اثرا فان عدم المعلول مستند الى عدم علته كما ان وجوده

لكان وجوده مستندا الى وجودها وان سلمناه اى كون العدم لا يصلح اثرا فانا نقول ... انه يفعل
وان لم يشأ لم يفعل لان مشيئة الفعل العدم فالعدم ليس اثر المفعول للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق
مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل وبهذا اولى مما قيل هو الذى ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل
لان استناد العدم الى مشيئة القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا فرع على
اثبات القدرة كما هي شأننا اعنى ان يكون صفة زائدة على الذات قائمة بها الاول القدرة القائمة بذاته تعالى قديمة
والا لكانت حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى وقد مر بطلانه وكانت ايضا افتقرت الى صادرة عن الذات
بالقدرة كما مر في هذا المقصد من ان الحادث لا يستند الى الموجب القديم الا بشرط الحوادث وهو باطل واذا
كانت واقعة بالقدرة لزم التسلسل لان القدرة الاخرى حادثة ايضا اذ المقدر حدوث القدرة القائمة بذاته فيستند
الى قدرة اخرى فيلزم تسلسل القدرة الى ما لا يتناهى وهو ايضا محال الثاني انها صفة واحدة والا لاستند تلك القدرة
المتعددة القديمة بناء على الفرع الاول الى الذات اما بالقدرة او بالايجاب وكلاهما باطل اما الاول فلان القديم
لا يستند الى القدرة كما عرفت في مباحث القدم واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فليس
صدور البعض منه اولى من صدور البعض فلو تعددت القدرة الصادرة عن الموجب لزم ثبوت قدرة غير
متناهية لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب اليه ابو سهل الصعلوكي وهو باطل لان وجود ما لا يتناهى محال
مطلقا وقد تبين لك ضعف تساوى نسبة الاعداد بما تقدم من ان عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع
وعندك لا يفيد ويزداد ضعفه ههنا بان هذا مصير الى ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد فيلزم
نفي ما عدا القدرة من سائر الصفات اذ تأثير الذات فيها لا يمكن ان يكون بالقدرة والا لزم ...
بل يجب ان يكون بالايجاب فاذا صدرت عنه القدرة الواحدة بالايجاب لم يصدر
عنه صفة اخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب اليه مثبتو الصفات الثالث قدرته غير متناهية
اى ليست موصوفة بالتناهي لا ذاتا ولا تعلقا اما ذاتا فلان التناهي من الخواص الكم والكم ثم اذا القدرة
بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهي واما تعلقا فمعناه اما معنى سلب التناهي عنه ابات
اللاتناهي له ومعنى لا تناهيه ان تعلقها لا تقف عند حد لا يمكن تعلقها بالغير اى بما وراء ذلك
الحد وان كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهيا فتعلقاتها متناهية بالفعل وانما غير متناهية بالقوة
دائما وهذه الاحكام الثلاثة المتوهمة مطردة في الصفات كلها كما ذكرناها يعني ان كل واحدة من
سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية صفة العلم قديمة وغير متناهية في ذاتها
بمعنى سلب التناهي وغير متناهية تعلقا بمعنى اثبات اللاتناهي في تعلقه بالفعل والارادة
ايضا كذلك لكن تعلقها غير متناه بالقوة كما في القدرة وعلى هذا فقس واعتبر في كل صفة ما يناسبها

من الاحكام المتوهمة فلا حاجة الى التكرار بتبيه القدرة زائدة على الذات لما ثبتنا من اثبات
زيادة الصفات على وجه عام قد يحتج المعتزلة على نفيه بوجهين الاول القدرة في الشاهد مشتركة في عدم
صلاحيتها لخلق الاجسام والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا مشترك بينها سوى كونها قدرة
فلو كان لله تعالى قدرة لم يصلح لخلق الاجسام لان علة عدم الصلاحية موجودة فيها ايضا و
الجواب ان التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم فان النوع حكم واحد وقد عللتموه تارة بكون
الشئ ظلما واخرى بكونه جهلا الى غير ذلك وكذا صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات المرئيات وهو الحكم
لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ثم يقول لم لا يكون اشتراك القدرة الحادثة في صفة غير موجودة
في القدرة القديمة يكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتعدى الحكم الى القديمة وعدم الوجود
اى عدم وجدان تلك الصفة لا يدل على عدم وجودها في نفسها الثاني القدر في الشاهد مختلفة
اختلافا عاما افق الثاني ان كانت القدر مثلها اى مثل احدى القدر التي في الشاهد لم يصلح قدرته
الغائب لخلق الاجسام كنظيرتها والا لم يكن مخالفتها لها اشد من مخالفة بعضها لبعض فلم يصلح لذلك
ايضا والجواب منع ان مخالفتها للقدرة الحادثة ليست اشد من مخالفتها بعضها لبعض فلا يلزم عدم
صلاحيتها لما ذكر البحث الثاني في ان قدرته تعالى تعم سائر الممكنات اى جميعها والدليل عليه
ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان
لان الوجوب والامتناع في الامكان الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات
على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه اهل الحق
من ان المعدوم ليس بشئ وان الماهيات محض لا امتياز فيه اصلا والخصوص قطعا فلا يتصور اختلاف
في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم ثابت له والا متميزة
فلا يتأتى هذا والكلام بتبع اختصاص البعض بمقدوريته دون بعض كما يقوله الخصم فلو قاعدة الاعتزال
الى جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون
الحكمة جاز ان يستعد المادة بحدوث الممكن دون آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات
على سواء قيل والمراد ايضا من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون
اختصاص بعضها ببعض الاعراض لارادة الفاعل المختار اذ مع تماثلها جاز ان يكون ذلك الاختصاص
لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض آخر بها واعلم ان المخالفين في هذا الاصل الذي هو عموم قدرة تعالى للممكنات
كلها وهو اعظم الاصول فرق متعددة كما سيأتي بعلل الاولى الفلاسفة القائلون فانهم قالوا انه تعالى واحد
حقيقي فلا يصدر عنه اثنان والصادر عنه ابتداء هو العقل الاول والبواقي صادرة عنه بالوسائط كما عرفتها

من قبل والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما تمسكوا به في اثباته قد زيفناه الفرقة
الثانية المنجمون ومنهم الصابئة قالوا الكواكب المتحركة بحركة الافلاك هو المدبرات امر هذا العالم وهو
الدوران الحوادث الكلية والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر اجواد وعدما مع مواضعها
اى مواضع الكواكب في البروج واوضاعها بعضها الى بعض والى المتقلبات والظهور كما تشاهد من اختلاف
الفصول الاربعة وما يحدث فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه والوسطى فيما بينهما وتأثير الطوالع في المواليد بالسعادة والنحوسة والجواب الدوران
لا يفيد العلية سيما اذا تخلف التخلف كما في توأمين اتحد طالعهما في غاية السعادة والاخر في غاية الشقاوة
ولا يمكن ان يحال بذلك على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت
بقدر دقيقة واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم بالتفاوت فيما بينهم وسيما اذا قام البرهان
على نقيضه فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لا مؤثر في الوجود الا الله كيف ونقول
لهم ما اثبتموه من الاحكام لا يستمر لكم على قواعدكم لانكم قد ادعيتم ان الافلاك بسيطة فاجزاؤها
متساوية في الماهية فلا يمكن حينئذ جعل درجة حارة او باردة او رطبة او يابسة او جعل درجة
اخرى سعدة او منحسة او ليلية الا تحكما بحتا وكذلك الحال في بعض البروج بيتا للكواكب وبعضها
بيتا للكواكب اخرى وفي جعل بعض الدرج شرفا وبعضها وبالا الى غير ذلك من الامور التي تدعونه
فانها كلها على تقدير البساطة تحكمات محضة ثم تردد ونقول الفلك ان كان بسيطا فقد بطل
الاحكام التي تزعمونها لما ذكرناه والا بطل علم الهيئة اذ مبناه ان الفلك بسيط وحركاته
بسيطة متشابهة في انفسها فالحركات المختلفة المشاهدة الموجودة منها يقتضي حركات
مختلفة على اوضاع متفاوتة يكون حركة كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة
وبعضهم منها حركات متخالفة كما عرفت واذا بطلت الهيئة بطلت الاحكام النجومية لانها مبنية
على الهيئات المتخالفة لهم والاعلان والاوج والحضيض والاوقوف والرجوع فكيف يثبت تلك
الاحكام مترتبة عليها لا يقال الافلاك وان كانت بسيطة متساوية الاجزاء في الماهية والبروج
مكونة بالثوابت المتخالفة في الطبائع والعبرة في تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة
الطبيعة بل بثوابت كواكبها الثابتة من السيارة وبعدها عنها وما فيها وعدمها لتميزها الاحكام
المختلفة على اختلاف اوضاع الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت المذكورة في البروج لانا نقول
البروج كما علمت تعتبر من الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على رأيهم وان امكن ان يكون
فيه كواكب صغار غير مرئية فيختلف آثار السيارة بحلولها في البروج المختلفة الكواكب

لكن لم يقل به احد منهم فان فلك البروج المعتبرة فيه وان كان خالية من الكواكب الا انها
قد سامتها كواكب متخالفة الطباع وهذا القدر كاف لاختلاف الاحكام والآثار ثم تلك
الكواكب تزول عن المسامتة بالحركة البطيئة فيلزم ان ينتقل الاحوال من برج الى آخر وهو باطل عندكم
ثم انا نقول اختصاص كل كواكب بجزء معين من اجزاء الفلك يبطل بساطة الافلاك اذ لو كانت
بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح وعلى هذا فيعود الاشكال اعني بطلان الهيئة المتخالفة وما ترتب عليه
من بطلان الاحكام الفرقة الثالثة الثنوية ومنهم المجوس فانهم قالوا انه تعالى لا يقدر على الشر و
الالكان خيرا شريرا معا وكذلك اثبتوا الحين كما مر تفصيله والجواب انا نلتزم الثاني فانه تعالى خالق
للخيرات والشرور كلها وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير
مع كونه خالقا لها لان الاول الا سوء ادب لا دلالته بوهم انه يكون الشر غالبا في فعله كما يقال فلان شرير اذا كان ذلك
مقتضى طبيعته اى طبيعته والغالب وعلى جيرانه اى دأبه وعادته واما العدم توقيف من الشرع
واما الثاني توقيف الفرقة الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على القبيح لانه مع علمه
بقبحه سفه ودونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه
فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اى وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه فالقدرة عليه لا ينافي
عدم الفعل لوجود الصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينفي القدرة عليه الفرقة الخامسة ابو القاسم
البلخي ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او عبثية
مشتملة على مفسدة او سفه خال عنهما او مشتمل على مثل ويتبين منها والكل يمتنع منه تعالى والجواب
انها اى هذه الامور المذكورة من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا وصدورها
بحسب قصدنا ودواعينا واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه تعالى
مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية ولما كان قائل
ان يقول ما صدر عنه من امثال افعالنا اما ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما فالتجاذبهم
يكون متصفا بشئ من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله وهو اي ذلك المثل الصادر
عنه تعالى عن الغرض كسائر افعاله المنزهة عن الاغراض فلا يتجه ان يقال هناك مصلحة او مفسدة
والا يلزم من عدم ثبوت الغرض العبث اذ لا يلزم ذلك اذا كان الفعل من شأنه ان يتبع فعله
الغرض لا ممن تعالى عن ذلك الفرقة السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد
بدليل التمانع وهو انه لو اراد الله تعالى فعلا من افعال العبد يوجده وهو يريد العبد عدمه
لزم اما وقوعهما معا فيجتمع النقيضان اولا وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فقط

لا اقوى على مراده والمقدور خلاف فلا انفكاك يمتنع مقدور انه لان قدرة الله اتم من قدرة العبد فلا يتصور
بينهما تفاوت كما يتصور في القدرتين الحادثتين لانا نقول بمعنى كون قدرته اتم تعلقها بغير هذا المقدور
ولا اثر له في هذا المقدور فيهما فاحد المقدورين سواء فيتعادلان فيه والجواب انه مبني على تأثير
القدرة الحادثة وقد بينا بطلانه فراجع ما تقدم وعلى تقدير تأثيرها فنقول هما في هذا المقدور ممنوع
بل الله تعالى اقدر عليه من العبد فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه ولا يلزم
من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك ينافي الالوهية دون العبودية
المقصد الثالث في انه تعالى عالم وفيه بحثان البحث الاول في اثباته وهو متفق عليه بين المتكلمين
وانما انكره شرذمة من قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم وسنذكره لكن المسلك في اثبات كونه تعالى عالما مختلف
اما المتكلمون فلهم مسلكان الاول فعله تعالى متقن اي محكم خال عن وجوه الخلل ومشتمل على
حكم ومصالح متكثرة وكل من فعله متقن فهو عالم اما الاول فمن اتقان افعاله فظاهر لمن نظر في الافاق
والانفس وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات سيما اذا تأمل في الحيوانات وما يهتدي اليه من
مصالحها واعطيت من الالات المناسبة لها ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة
الانسان واعضائه التي قد كثرت عليها المجلدات واما الثانية فهو ان من كان فعله متقنا كان
عالما ضروري نوبه عليه ان من رأى خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة يدل على
معان دقيقة موافقة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك من سمع كلاما منتظما مناسبا للمقام
من شخص بحضرة الى ان يجزم بانه عالم فان قيل المتقن ان اردت به الموافق للمصلحة من جميع
الوجوه فممنوع ان افعاله تعالى كذلك اذ لا شيء من موجودات العالم او مركباته الا ويمكن ان يوجد
ويتصور حلالا ويمكن تصوره على وجه اكمل مما هو عليه او الموافق للمصلحة من بعض الوجوه
فلا يدل على العلم اذ ما من اثر الا ويمكن ان ينتفع به منتفع سواء كان موثره عالما او لا كافعال
النائم وغيره [illegible] وايضا انا لا نعلم لنا ما هو وكيف يدل على علم والقول ايضا انه اي دليلكم
على اثبات علمه منقوض بافعال النحل لذلك البيوت المسدسة المتساوية بلا فرجار ومسطر
والحيوانات المسدس لانه اوسع من المثلث والمربع والمخمس ولا يقع بينها اي بين المسدسات
فرج كما يقع بين المدورات وما سواها من المضلعات وهذا الذي ذكرنا لا يعرفه الا الحذاق من
اهل الهندسة وكذلك العنكبوت ينسج تلك البيوت ويجعل لها سدى ولحمة حيا بيت هندسي
بلا الة مع جهلها بما يصدر عنها وما يتضمنه من الحكم والجواب عن الاول ان المراد بالمتقن ما هو محكم
من الصنع الغريب الترتيب العجيب الذي يتحير فيه العقول ولا يهتدي الى كمال ما فيه من

المصا

المصالح والمنافع ولا شك في دلالته على علم الصانع وتوضيحه بما ذكرنا في مثال الكتابة والخطابة
اذ لا يشترط في الدلالة على العلم كونه في غاية الكمال واشتماله على كل كمال حتى لو امكن ان يكتب
احسن منه او يتكلم بافصح منه لم يدل على العلم والجواب عن الثاني انا لا نسلم عدم علم النحل و
العنكبوت بما يفعله لجواز ان يخلق الله فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما او يلهمهما حال فعلهما
موجدا لذلك الفعل المسلك الثاني انه تعالى قادر مختار وكل قادر فهو عالم لان الفاعل الذي
يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم لا يقال كون كل قادر عالما ممنوع اذ قد يصدر
عن النائم والغافل مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة فعل قليل متقن الى ان
واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشيء حكم مثله ولا عبرة بالقلة والكثرة لانا نقول
لا نسلم الملازمة اذ الضرورة فارقة فانها تجوز صدور قليل من المتقن عن قادر غير عالم ولا تجوز
صدور كثيرة عنه واما من جعل المقدمة عند القدرة فالسؤال ساقط عنه واما الحكماء فلهم في
اثبات علمه تعالى ايضا مسلكان الاول انه مجرد اي ليس جسما ولا جسمانيا بل هو في التنزه ثابت
وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات وقد برهن سابقا على المقدمة الثانية انه تعالى يعقل ذاته
واذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل حصول الماهية المجردة عن العلائق المادية
للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل بالنسبة لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عاقلا
بذاته واما الثاني فلانه مبدأ لما سواه اي لجميعه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول فيكون عالما بذاته وبجميع معلولاته ويرد على المسلك الاول منع الكبرى القائلة
بان كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية وبرهانه لكونه [illegible] قد مر ضعفه ويرد على المسلك الثاني انا لا نسلم
ان التعقل ما ذكرتم من التعريف بذلك لا يوجب الجزم بان حقيقته ذلك ما لم يقم عليه برهان
اذ غايته انهم يعنون بالتعقل ذلك المعنى الذي عرفوه به ولكن من اين لهم ان الحالة التي نجدها
من انفسنا ونسميها العلم حقيقته ذلك الذي ذكروه لا بد له من دليل ثم سلمنا اي سلمنا ان
العلم ما ذكرتموه لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين العاقل وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء
عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة
عنها سلمنا عدم اشتراط التغاير لكن لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والا لزم من العلم
بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لانه اذا علم الشيء علم لازمه القريب الذي هو معلوله واذا
علم البعيد ايضا لانه معلول لمعلوله [illegible] ذلك اذ اذا علم الشيء الذي هو علته وعلم انه علة له اي للشيء الاخر
الذي هو معلول وعلم انه موجود وعلم انه يلزم من وجود العلة وجود المعلول ثم يعلم وجود المعلول

مطلقا لكن ما ذكرتم يدل على انه عالم بذات العلة التي هي ذاته الحاضرة عنده فلا يدل على ثبوت
المعلول الآتي فلم قلتم ان ذلك كله حاصل له حتى يلزم علمه بكل شيء [illegible] مسلك المتكلمين ابعد ان العلم
بالجزئيات كما يعيد ان العلم بالكليات وذلك لان الجزئيات كالكليات صادرة عنه على صفة
الاتقان ومقدورة له فيكون عالما بهما معا واما مسلكا الحكماء فلا يدلان الا على علم كلي لان
علمه بماهية المجردة كما يستفيد من الاول او علم بعلة كما يستفيد من الثاني علم على كلي
فان المعلوم ماهية كذا اما وحدها كما في المسلك الاول او مع كونها معلولة لكذا كما في المسلك
الثاني والماهية كلي وكونها معلولة لكذا كلي ايضا وتقييد الكلي بالكلي مرات كثيرة لا يفيد الجزئية
فضلا من تقييده به مرة واحدة وههنا محل تامل فانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم
العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة منها بوسط او بغير وسط وادعوا ايضا امتناع علمه
بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية فاعترض عليهم بعض
المحققين وقال انهم مع ادعائهم الذكاء قد ناقضوا كلامهم ههنا فان الجزئيات معلولة كالكليات
فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجأوا في دفعه الى تخصيص القاعدة
العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم
بمواقع منع اطرادها وذلك من الاستقباح في العلوم اليقينية البحث الثاني ان علمه تعالى يعم
المفهومات كلها الممكنات والواجب والممتنع فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون
الواجبات والممتنعات وانما قلنا بعمومه للمفهومات لمثل ما مر في القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته
والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء فاذا كان
عالما ببعضها كان عالما بكلها والخلف في هذا الاصل ايضا فرق شتى الاولى من قال من الدهرية
انه لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين كما ادعاها بالضرورة ونسبة
الشيء الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية
ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضي العالم
والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها و
بين العالم وهما ممكنتان كما عرفت واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بتبعية النسبة الاولى بين
تانك المذكورين التي تترتب بالوصف فيما بينهما فلا اشكال سلمناه اي كون العلم نسبة محضة بين العاقل
ومتعلقه لكن لا نسلم ان الشيء لا ينسب الى ذاته نسبة علمية فان التغاير الاعتباري كاف
لتحقق هذه النسبة وكيف لا يكون كذلك وواحد منا يعلم نفسه مع عدم التغاير بالذات لا يقال

ذلك اي علمنا بذواتنا انما جاز لتركب في انفسنا بوجه من الوجوه اي سواء كان تركيبا خارجيا
او ذهنيا وعلمنا في الواجب الحق الذي لا تكثر فيه اصلا فلو كان عالما بذاته لزم تحقق النسبة
بين الشيء ونفسه قطعا بخلاف المركب اذ فيه كثرة يمكن ان يتحقق بينهما نسبة فلا يتجه النقض
لانا نقول احدنا على تقدير علمه بنفسه لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد حصل المطلوب
اذ قد تحقق النسبة بينه وبين اجزائه وهو هو بعينه والا فلا يعلم الا احد جزئيه فيكون العالم
غير المعلوم لان الجزء غير الكل فلا يعلم نفسه والمفروض خلافه فان قلت من اين ثبت التغاير
الاعتباري المصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية في
الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفي [illegible] الثانية
من تلك الفرق من قال من قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا اصلا والا علم نفسه او يعلم
على تقدير كونه عالما بشيء انه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد بينا امتناعه والجواب
الوقف الاول لانا لا نسلم ان من علم شيئا علم انه عالم به والا لزم من العلم بشيء العلم بذلك
الشيء وهكذا فيلزم من العلم بشيء واحد العلم بامور غير متناهية وهو محال لانا نقول
الوضع لزوم امكان علمه به اي بانه عالم وذلك مما لا خفاء فيه فان من علم شيئا امكنه
ان يعلم انه عالم به بالضرورة والا جاز ان يكون احدنا عالما بالجبل والجو وطاقات وسائر العلوم
الحاصلة الكثيرة المتنافية المثبتة بالدلائل القطعية ولكن لا يمكن ان يعلم انه عالم بها وان
التفت الى ذلك بانواع الاجتهاد وذلك سفسطة ظاهرة واذا لزم الامكان ثبت المدعى
لان امكان المحال محال والجواب انه ان امتنع عنه ثم علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا
الضرورة التي ذكرتموها انما هو فيمن يمكنه العلم بنفسه وان امكن له علمه بنفسه منعنا بطلان
التالي اي نمنع بعد العلم الممكن بالنفس وايضا قد مر بطلان ما ذكرتم في اثبات انه لا يعلم نفسه
الثالثة من الفرق المخالفة من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم بالشيء
الذي هو غير العالم مغاير اي غير ذلك الشيء من الاشياء فلو علم شيئا علم جميع الاشياء
لان العلم به حينئذ [illegible] عين القائم بها وهو باطل واذا كان العلم به مغايرا للعالم بل اولى فيكون له
بحسب كل معلوم علم على حدة فيكون في ذاته كثرة متحققة غير متناهية هي غير العلوم بالمعلومات
التي لا تتناهى وذلك محال والجواب انه اي ما ذكرتموه من كثرة العلم كثرة في الاضافات
والتعلقات وذلك لانا لا نسلم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل العلم واحد يتعدد تعلقاته بحسب
تعلقه بها وذلك اي تكثر الاضافات والتعلقات لا يمنع لانها امور اعتبارية لا موجودة في الاعيان

من تلك الوقف من قال انه لا يعقل غير المتناهي والمعتزلة ميزوا من تجوز ان العلم اما نفس الخبر او صفته
توجب ولانه لو لم يتميز من غيره لم يكن هو بالمعقول اول من وغير المتناهي غير متميز عن غيره بوجه من الوجوه
والا لكان له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير واذا كان له طرف فليس غير متناه وحت الجواب
من وجهين الاول انه معقول من حيث انه غير متناه بمعنى ان المجموع من حيث هو مجموع متميز عن غيره
بوصف اللاتناهي ومعقول بحيثية وان كانت احاده غير متميزة كما ذكرتم وفيه نظر لان ذلك الوصف
اعني اللاتناهي امر واحد عارض لغير المتناهي وهو غير ما صدق عليه انه غير متناه والنزاع انما وقع فيه
لانه الموصوف باللاتناهي لا في ذلك المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة ولما اجيب بان تعالى المراد
ان مجموع ما صدق عليه معقول باعتبار عارضه لان عارضه معقول في نفسه اشار الى دفعه فقال
وبالجملة فالنزاع في المتناهي تفصيلا لا اجمالا وما ذكرتم علم اجمالي لا نزاع فيه لا يقال فلا يدخل في الحكم
بعدم تميزه الا في المعقول كل واحد واحد وعدم تميز من غير المتناهي وانه متميز عن غيره من تلك الاحاد
ومن عداها ولا يضر في تميز كل واحد واحد عدم تميز الكل من حيث كل ولا يلزم من هذا الجواب
كون المتناهي معلوما له تعالى تفصيلا لا اجمالا على عكس الجواب الاول الاوضح منه ايضا فقال والحق ان
نقول لا نسلم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له حد ونهاية تمتاز به عن غيره وانما يكون كذلك ان لو كان
تعقله بتميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وانه ممنوع لان وجه التميز لا ينحصر في الحد انما
خامسها قال وهم جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا فاذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم
خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول
يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى
عنه قالوا وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها
لان ادراكها انما يكون بالات جسمانية وكذا الحال في الجزئيات المتشكلة المتغيرة اذ قد اجتمع فيها الامران
بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها كالمجردات كذاته تعالى وذوات العقول
والجواب منع لزوم التغير فيه بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة مخصوصة
او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير العلم وعلى الثاني يتغير اضافته وعلى التقديرين لا يلزم
تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية
اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون
الصورة فلا حاجة اليها وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة بان العلم بانه وجد الشيء و
العلم بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن

اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد بانه دخل الآن لطريان الغفلة
عن الاول والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير
المعلوم من العدم الى الوجود تغير في علمه وهذا الذي ذكره ماخوذ من قول الحكماء علمه تعالى ليس علما
زمانيا اي واقعا في زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص
فما حدث في ذلك الزمان حاضر عنده وما حدث قبله او بعده كان غائبا او مستقبلا والعالم
تعالى عن ان يكون له زمان اصلا فلا يكون ثم حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة
للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان هو قبل
زمان حكمي هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا فمن علمه ازليا محيطا بالزمان وغير
محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه حال وماض ومستقبل
فالله تعالى عالم عنده بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها
واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بها من هذه الحيثية يتغير بل علما
متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته
الى جميع الامكنة على السواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو
صفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان منسوبا اليه بالمضي والاستقبال والحضور
بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس
في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها
لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلاثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل
هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا المعنى
قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبايع الجزئيات واحكامها
دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول ينافي ما توهموه كما سبقت اليه الاشارة وقد انكر ابو الحسين البصري
ذلك الذي تمسك المشايخ من ان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد واحتج عليه بوجوه الاول
ان حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة فالعلم به غير العلم به لان اختلاف المعلومين
اي المعلومين يستدعي اختلاف العلم بهما الثاني ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم
بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما اصلا فضلا عن التنافي بين شرطيهما وقد
يعبر عنه اي عن الوجه الثاني بان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا او جلس الى مجيء الغد

دخل بيت مظلم مستديما لذلك العلم فلم نعلم لاجل الظلمة دخول غد لم تعلم انه دخل البلد بذلك العلم بعينه
فكيف يكون احدهما عين الآخر نعم لو انضم اليه اي الى العلم بانه سيدخل العلم بدخول غد علم من مجموع
العلمين ذلك اي انه دخل فيكون في هذا العلم متفرعا على العلمين السابقين لا عين اولهما وانما لم يجعله
وجها ثانيا كما فعله الامام في الاربعين لمصيره الى ان العلم بانه سيدخل البلد غدا ليس مشروطا
بالعلم بمجيء الغد والعلم بانه دخل هذا مشروط به فيكون راجعا الى الوجه الثاني لا وجها على
حدة الثالث يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع كما اذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به
قبله اصلا وبالعكس كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به في اوانه وغير المعلوم اي ما ليس
معلوما في زمان غير معلوم اي مغاير لما هو معلوم في ذلك الزمان واذا تغاير المعلومات تغاير
العلمان وعلى هذا فقد رجع الثالث الى الاول والصواب كما هو في الاربعين انه يمكن العلم بانه علم بانه
سيقع مع الجهل بانه علم وقع بالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فيثبت في تغاير العلمين لمجرد ذلك
ومنهم لما قلنا قوله وقد يعبر عن هذا الثالث بان قبل الوقوع اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه واقع
جهل وبعد الوقوع بالعكس فيتغاير الشيئان وصفيهما اعني العلمية والجهلية كتغاير في وصفي العلوية والجهلية
المعتبر عنه في الوجه الثالث وقد عده الامام الرازي وجها رابعا ثم ان ابا الحسين بعدما ابطل الجواب
مشايخه التزم وقوع التغير في علم الباري سبحانه بالمتغيرات وزعم ان ذاته تعالى يقتضي كونه عالما
بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل علم آخر ورد عليه
بانه يلزم منه ان لا يكون الباري في الازل عالما باحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل له تعالى عنه
السادسة من الفرق المخالفين من قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل اي رفع الايجاب الكلي لا
بمعنى السلب الكلي كما زعمه الفرقة الثانية اذ لو علم كل شيء فاذا علم شيئا علم ايضا علمه به لان هذا العلم
شيء من الاشياء ومفهوم من المفهومات وكذا يعلم علمه بعلمه لانه ويلزم التسلسل في العلوم والجواب انه
تسلسل في الاضافات لانها امور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا وانه اي تسلسل الاضافات
غير ممتنع كما مر غير مرة بل نقول كيف يلزم التسلسل في الامور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية
والحال ان العلم بالشيء والعلم بالعلم به متحدان بالذات والاختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف في مباحث
العلم من الموقف الثالث تنبيه العلم صفة زائدة على ذاته تعالى قائمة بها من بيان زيادة و
الصفات على الاجمال وانكره المعتزلة لوجوه الاول لو كان له تعالى علم فاذا تعلق بشيء وتعلق علمنا
به فقد تعلقا به من وجه واحد وهو تعلق العلوم بمعلوماتها اجمالا او تفصيلا فيلزم حينئذ تماثلهما
لان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان ويلزم اما قدمهما معا او حدوثهما

معا لان المتماثلات يجب اشتراكها في اللوازم فان قيل في جوابهم هذا الالزام يلزمكم في العالمية فانه اذا تعلق
عالميته تعالى بشيء وتعلق به عالميتنا من وجه واحد لزم من تماثلهما واشتراكهما في العدم او الحدوث
فما هو جوابكم في العالمية فهو جوابنا في العلم قلنا كيف لهم ان يقولوا انه دفع هذا النقض عالميته تعالى تخالف
عالميتنا بالماهية وعالميتنا تعلق العلم بالمعلوم فلتكن الحال في التعلق ان من وجه واحد فلا يكون
ان متماثلين والجواب انه لا يلزم من الاشتراك في وجه التعلق تماثل التماثل اذ المختلفات
بل المتضادات قد تشترك في لازم واحد فان قيل اذا لم يدل ما ذكرتم على تماثل العلمين فبم
يعرف تماثل العلوم قلنا ان كان هناك طريق آخر الى معرفة تماثلها فذاك يتوسل به اليها
والا نتوقف كما في سائر الاشياء التي لا سبيل لنا الى معرفتها تماثلها لكن لا يجب الاشتراك
في القدم والحدوث لان المتماثلات قد تختلف فيهما كما في الوجود فان وجوده تعالى قديم
ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما لا بد ان سائر الشيء قريبا كان ذلك الشيء بعيدا او الحكم
مختص الثاني من الوجوه انه تعالى عالم بما لا نهاية له فاذا فرض ان علمه زائد على ذاته فيلزم ان يكون
له علوم موجودة غير متناهية ضرورة ان العلم بشيء غير العلم بشيء آخر والجواب انا نتعدد
في التعلقات العلمية وهي اضافية فيجوز لا تناهيها واما ذات العلم فواحدة الثالث انه
يلزم على تقدير كونه عالما بعلم ان يكون علمه بعلمه ايضا زائدا على علمه ويتسلسل العلوم
الموجودة الى ما لا نهاية والجواب انه في الاضافات لان علمه واحد وله تعلقات بمعلومات
لا تتناهى من جملتها علمه الذي يخالفه بالاعتبار دون الذات الرابع لو كان تعالى ذا علم
لكان فوقه عليم واللازم باطل اتفاقا بيان الملازمة قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم
والجواب المعارضة بقوله وما يحيط من علمه الا بما شاء ولا يحيطون بشيء من علمه وتأويله بالمعلوم خلاف
الظاهر ان الله عنده علم الساعة كيف وانه اي قوله وفوق كل ذي علم عليم دليل لفظي عام يقبل التخصيص
فيجب تخصيصه بما عدا الباري لانه ليوافق ما ذكرناه من الدليل القطعي على ثبوت علمه المقصد الرابع
في انه تعالى حي هذا مما اتفق عليه الكل من اهل الملل وغيرهم لانه عالم قادر كما مر من الدلائل وقد
اطبقوا ايضا عليه اي على انه عالم الاشياء لا يباهيهم كما عرفته وكل عالم قادر فهو
حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حيوته لانها في حقنا اما اعتدال المزاج النوعي كما يشعر به
كلام المحصل حيث قال المراد من الحيوة ان كان اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة فهو محال
وان كان امرا ثالثا فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه واما قوة تتبع ذلك الاعتدال
سواء كانت نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا كما مر وانما تصورنا

الحيوة وبين من هذه المعاني في حقه تعالى فقالوا انما هي كونه بحيث ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وابي الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والقدرة اذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الكاملة لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة المذكورتين ترجيحا بلا مرجح واجاب عنه بان يمنعوا اختصاصه بتلك الصفة الموجبة للصحة فانه لو كان لصفة لتوقف لزم التسلسل في الصفات الوجودية حيث فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون اختصاصه به لصفة اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح ولما كان السند لا يهم هذا مبنيا على تماثل الذوات اشار الى بطلانه بقوله والحق ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات فقد يقتضي هو لذاته لا اختصاص بامر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح ومن العلوم انه ليس جعل ذلك الامر الذي يقتضيه ذاته لذاته علة صحة العلم اول من جعل اي جعل ذلك الامر انه نظرا الى قوله نفس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة على نفس الصحة فعليه بالدليل المقصد الخامس في انه تعالى مريد وفيه مباحث الاول في اثبات الارادة ولا بد ههنا من تصويرها اولا ثم تقريرها وتحقيقها بالبرهان فانها قال الحكماء ارادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل وتسمى عناية قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والوجود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق وقال ابو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي ارادته علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده لنفع في الفعل او علمه يوجب الفعل ويسميه ابو الحسين بالداعية ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع ونقل عن ابي الحسين وحده انه ثم قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعي وقال الحسين النجار ارادته كونه غير مغلوب ولا مكره وهو امر عدمي وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا ووافقهم جمهور المعتزلة البصرية واجمعوا عليه انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع ثبوت تلك الصفة بان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بها هذا الضد يمكن ان يقع بها ذلك الضد من غير فرق بينهما في امكان الوقوع بها وكل واحد منهما فرض وقوعه بها فان نسبته الى الاوقات المعينة كلها سواء فكما يمكن ان يقع في الوقت الذي وقع فيه يمكن ان يقع

ايها صدر بالمعارضة العلم والقدرة لوجه تلك الصفة تخصيص احد المقدورين بالوقوع صح

قبله او بعده فلا بد لتخصيصه بالوقوع دون ضده والتخصيص وقوعه بوقت المعين دون سائر الاوقات من مخصص لمخصص لعكسه والا لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وليس ذلك المخصص القدرة لاستواء نسبتها اليهما والى الاوقات كلها كما عرفت ولا العلم لانه تبع الوقوع اي العلم بوقوع شيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تبعا له والا لزم الدور فاذن هو اي المخصص امر ثالث يكون مغايرا للحيوة والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شيء منها للتخصيص قطعا وهو المطلوب الذي سميناه الارادة من حيث هي ارادة نسبتها الى الضدين والى الاوقات سواء اذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الآخر وكما يجوز ارادة وقوع احدهما في وقت يجوز ارادة وقوعه في وقت آخر فيعود الكلام فيها فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة فيثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل قلنا لا نسلم ذلك اي استواء نسبة الارادة الى الضدين والاوقات حتى يلزم التسلسل بل هي صفة تعلقها باحدهما ووقوعه في وقت معين لذاتها المخصوص فلا حاجة الى صفة اخرى لا يقال اذا تعلقت الارادة لذاتها باحد جانبي الفعل في وقت معين وعلى وجه مخصوص فيجب ذلك الجانب في ذلك الوقت على ذلك الوجه ويمتنع الجانب الآخر وهو وجوب فيلزم الايجاب وسلب الاختيار قلنا امر لانا نقول وقد مر مثله وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لانه فرعه وههنا بحث وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين الخ انا نقول اذا لزم احدى الارادتين تعين ذات المريد لم يمكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم يكن مغايرة كانت ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره فتذكره وربما قال الحكماء لا نسلم ان كل علم هو تبع للوقوع وانما ذلك في العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا كما قررناه في الباري سبحانه والاصحاب في جواب الحكماء يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شيء منهما مخصصا وان كان العلم فعليا البحث الثاني ان ارادته تعالى قديمة

اذ لو كانت حادثة ولا شك انها مستندة الى ارادة كانت تالثة وهكذا ولزم التسلسل في الارادات الموجودة وقالت المعتزلة من ابي الجبائي وابنه الجبار ومن تابعهم من المعتزلة انها حادثة لا في محل لا بذاته تعالى فكانه ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض ويوجبه الا انه على ما نقل من الحكماء انه قيام الصفة بذاتها يستلزم انه لا يكون صفة ضروري البطلان فكانهم ارادوا بالارادة المعدات المتعقبة بالممكن الذي يحدث في المادة لان المعد مخصص في وقوعه المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم به الاستعداد المستفاد منه الا انه لا ينبغي للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذواتها فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه بعد لا تخرج من قانون الى القول لوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها لاجل استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية والا فظهر انا قيل وجه الافتراق انهم لما التزموا مقالتهم هذه لان المخصص الحادث بوقته يجب ان لا يكون حادثا فيه اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته تعالى حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجأوا الى انها قائمة بذاتها وقالت الكرامية انها حادثة بذاته تعالى ويعرف بطلانهما بما ذكرنا من لزوم التسلسل في الارادة وبان قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد مر بطلانه تتمة في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه تعالى مريدا قال الامام الرازي في الاربعين كونه تعالى مريدا اما ان يكون نفس ذاته وهو قول ضرار واما ان يكون نفس ذاته وحينئذ اما ان يكون امرا سلبيا وهو احد قولي النجار كما مر من كونه غير مغلوب ولا مكره واما امرا ثبوتيا والاولى من علمه لامكانه فيكون اما معللا بذاته تعالى وهو قول الاشعري واما معللا بغير ذاته وحينئذ اما ان يطلب بمعنى قديم قايم بذاته تعالى وهو قول اصحابنا واما بمعنى حادث اما قايم بذاته تعالى وهو قول الكرامية او موجود لا في محل وهو قول الجبائية بعد الجبار من المعتزلة او قايم بذات غيره تعالى ولم يذهب احد اليه ويبطل الاول انا نعلم ونشك في كونه مريدا ويبطل الثاني لزوم كون الجماد مريدا لانه غير مغلوب ويبطل الخامس والسادس لزوم التسلسل في الارادات ويبطل الخامس خاصة انه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والسادس خاصة انه يلزم عرض لا في محل وان نسبته حالا محل له الى جميع الذوات سواء فاذا كانت الارادة قائمة بذاتها فليس كونه مريدا بها اولى من كون غيره مريدا بها وكون ذاته تعالى لا في محل لتلك الارادة لا يوجب اختصاصها به لان كونه لا في محل امر سلبي فلا يكون علة للسبيبة المقصد السادس في

ان تعالى سميع بصير السميع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد عليه السلام فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو شان سائر الضروريات الدينية والقرآن وكذا كذب مملوءة بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله لانه معلوم ضروري بلا اشتباه فيه احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما من صفات النقص فامتنع اتصافه تعالى بها فوجب اتصافه بالسمع والبصر وهذا الاحتجاج مبني على مقدمات الاولى انه حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر وانه ممنوع اذ يجوز ان تخالف حيوة غيره فلا يكون مصححة لذلك الاتصاف ولهذا لا يصح عليه بسبب حيوته الجهل والظن والتهور والشهوة مع صحتها علينا بسبب حيوتنا المقدمة الثانية ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو ممنوع بل هما عدم ملكة لهما فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية راسا واما اتصافه بهما مع انتفاء القابلية فانه ليس ممتنعا عندنا كيف وهو اول المسألة المتنازع فيها المقدمة الثالثة ان المحل لا يخلو عن الشيء او ضده وهو دعوى بلا دليل عليها وقد تقدم ضعفه بان الهواء خال عن الالوان والطعوم المتضادة كلها المقدمة الرابعة انه تعالى منزه عن النقائص كلها والعمدة في اثباته الاجماع على ان ساحة عزته مبراة عن شوائب النقص وحينئذ فليعول عليه اي على الاجماع في هذه المسألة ابتداء اذ اجمعوا على انه تعالى سميع بصير واذا اكتفوا بالاجماع يكفون مؤنة سائر المقدمات كيف وحجية الاجماع الدال على الشيء ان اثبتناها بالظواهر من الآيات والاحاديث التي تدل على حجية الاجماع فالظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى منها اي من الظواهر الدالة على حقيقة الاجماع اذ توجه على هذه اعتراضات كثيرة يحتاج الى دفعها فلا معنى للعدول عما هو اقوى في اثبات المدعى الى التمسك بشيء يحتاج في اثباته الى ما هو اضعف لانه تطويل مع التشبث بالاضعف وان اثبتناها اي حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فكذلك العلم الضروري ثابت في المسألة التي نحن فيها سواء بسواء فلا حاجة في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك في بحث العلم الضروري فانه تطويل بلا طائل بل نقول ايضا هو مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه تنبيه قد تقدم في مباحث العلم ان طائفة من زعموا ان الادراك اعني السمع والبصر وسائر اخواتها نفس العلم بمتعلقه الذي هو المدرك وقد ابطلناه بانا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه فانا نجد بالبديهة بين الحالتين

وقتا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو
الابصار والسمع في هذا الاستدلال مناقشة وقد مرت هناك فهو لا زكوا ان السمع والبصر نفس
العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين وراجعين الى العلم لا صفتين زائدتين عليه
وفي المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة و
الكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور
منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقده اراد علماء
الاسلام فانا وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانا لم نوصفه بالذوق والشم
واللمس لعدم ورود النقل بها ابتداء ذلك ووجدنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين والاعتراف
بعدم الوقوف على حقيقتهما اصح مع نفيهما عنه ثم بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن
المسموع والمبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات وانه اي التأثر المذكور محال
في حقه تعالى والجواب منع ذلك اذ المعلوم انهما لا يحصلان لنا الا مع التأثر ولا يلزم
من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر او مشروطين به وان سلمنا
انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة
لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به الثاني اثبات السمع والبصر
في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه والجواب ان خلوهما عن الادراك بالفعل
في وقت لا يوجب انتفاءهما اصلا في ذلك الوقت المقصد السابع في انه تعالى متكلم و
الدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام عليه فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون
انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى
فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله اياه اذ لا طريق الى معرفته سواه وانه
اي تصديق الله اياه اخباره عن كونه صادقا وهو اي هذا الاخبار كلام خاص له تعالى فاذا
توقف صدق كلامه على ثبوت الكلام بصدق الرسول دور قلنا لا نسلم ان التصديق
له الكلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه فانه يدل على صدقه ثبت الكلام بان يكون
المعجزة من غيره كالقرآن الذي يعلم اولا انه معجزة خارجة عن طوق البشر ثم يعلم به صدق
الدعوى ام لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر ثم انه ههنا قياسين متعارضين احدهما
ان كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون
الى فرق اربع فرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما في

في صغرى القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثاني
وقدحت احدى صغرى الاول على التفصيل المذكور والى ما ذكرنا اشار المصنف بقوله ثم قال
اي الحنابلة كلامه حروف واصوات يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا
الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء منعوا القياس الاول ومنعوا كبرى
القياس الثاني وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف من الحروف التي تركب منها
كلامه على زعمهم مشروط بانقضاء الآخر منها فيكون له اي للحرف المشروط اول فلا يكون قديما
وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون هو ايضا قديما بل حادثا فكذا المجموع المركب منها اي من
الحروف التي لها اول زمانا وجودا او آخر واجتمعا معا فيها يكون حادثا لا قديما والكرامية
وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة
بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس
الاول وقالت المعتزلة كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان
لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي وهو
حادث كما ذهبت اليه الكرامية خلافا للحنابلة فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في
صغرى القياس الاول وهي ان كلامه تعالى صفة له وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره
نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى لكنا نثبت
امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة
وهو قديم بذاته تعالى فنمنع صغرى القياس الثاني ونزعم انه غير العبارات اذ قد تختلف العبارات
بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسي بل نقول ليس ينحصر الدلالة عليه
في الالفاظ اذ قد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب الذي هو معنى
قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات وغير المتغير غير
المتغير اي ما ليس متغيرا وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات ونزعم انه اي المعنى
النفسي الذي هو الخبر غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه
وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل
يطيعه ام لا فان مقصوده الاختبار دون الاتيان بالمأمور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه
فانه قد يأمره وهو يريد ان لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود
في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا فاذن هو

اي المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والامر صفة ثالثة مغايرة للعلم والارادة
قائمة بالنفس ثم يزعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى قال الفضلاء قال
المعترض انه اي المعنى النفسي الذي تغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لا
عتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاده ارادة اي ارادة المتكلم لما امر به
لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة
والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يأمر بما لا يريد وحينئذ لا يثبت معنى
نفسي يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة كما يدعيه الاشاعرة لكن لم اجده في كلام
بل الموجود فيه ان مدلول العبارات في الخبر راجع الى العلم القائم بالمتكلم وفي الامر راجع
ارادة المأمور به وفي النهي الى كراهة المنهي عنه فلا يثبت كلام نفسي مغاير لهما في الحقيقة
وقد مر فاذا عرفت هذا الذي قررناه لك فاعلم ان ما تقوله المعتزلة في كلام الله وهو خلق
الاصوات والحروف الدالة على المعاني المقصودة وكونها حادثة قائمة بغير ذاته تعالى فنحن
نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك كما مر آنفا وبقوله نحن وثبت من كلام النفس المغاير
لساير الصفات انهم ينكرونه ولو سلموه لم ينفوا قدمه الذي ندعيه في كلامه تعالى
فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفي المعنى النفسي واثباته فاذن الادلة الدالة على حدوث الالفاظ
انما يفيدهم بالنسبة الى الحنابلة القائلين بقدم الالفاظ واما بالنسبة الينا فتكون نصبا للدليل في
غير محل النزاع واما ما دل على حدوث القرآن مطلقا بلا تقييد بالنفسي او اللفظي فيجب حمله
دلالة على حدوث الالفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدي عليهم الا تطويل المسافة وجدوى
بالقياس الينا الا ان يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة وح ينفعهم اذ على
هذا التقدير يحصر القرآن في هذه الالفاظ والعبارات لا سبيل لهم الى هذا البرهان فلا حجة لهم ايضا في
تلك الادلة المتكلفة لكنا نذكر بعض ادلتهم التي من هذا القبيل ونجيب عنها تكميلا للصناعة
الكلامية وتشحيذا للطلاب الحق في هذا المقام وهي من المعقول والمنقول اما المعقول فوجهان
الاول الامر والخبر في الازل ولا مأمور ولا سامع فيه سفه فكيف يتصور ثبوته له سبحانه الثاني
لو كان كلامه تعالى قديما لاستوى نسبته الى جميع المتعلقات لانه ح يكون كالعلم في ان تعلقه
متعلقاته يكون لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه
به ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح في كل فعل ان يؤمر به وان ينهى عنه فيلزم تعلق امره
ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل مأمورا به ومنهيا عنه معا وهو خلف وقد وقع في بعض النسخ كالعلم

والقدرة وهو كما هو من العلم فان القدرة كما مر يصح بها ولا يجب تعلقها بكل ما يصح ان يتعلق
به بخلاف العلم والجواب عن الاول ان ذلك السفه الذي ادعيتموه انما هو في اللفظ واما الكلام
النفسي فلا سفه فيه كطلب التعلم من ابن سيولد ويدركه انا ما يكون اعددنا بالطلب هو قائم
على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه واما نفس الطلب فلا سفه في كونه سفها بل قيل هو غير
ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال والجواب عن الثاني ان الشيء القديم الصالح
للامور المتعددة قد يتعلق ببعض منها دون بعض كالقدرة القديمة فانها يتعلق ببعض
المقدورات وهو ما تعلق الارادة به دون بعض فان قيل مخصص القدرة هو الارادة فلا بد في
الكلام ايضا من مخصص ويعود الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا تعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق
الارادة لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على ما مر واما المنقول فوجوه الاول
القرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك مع قوله تعالى وما يأتيهم
من ذكر من ربهم محدث وقوله وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث فانهما يدلان على ان الذكر
محدث فيكون القرآن محدثا الثاني قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ معناه
اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون امره وهو قسم من كلامه متأخر عن الارادة الواقعة على الا
ستقبال لكونه جزاء له ويكون حاصلا قبيل كون الشيء اي وجوده بقرينة الفاء الدالة على التعقيب
بلا مهلة وكلاهما يوجب الحدوث اما التأخر عن الارادة الحادثة في المستقبل فلان التأخر عن
الشيء يوجب الحدوث خصوصا اذا كان ذلك الشيء حادثا واقعا في الاستقبال واما المتقدم على
الحادث بلا مدة يسيرة فظاهر انها دلالة على الحدوث الثالث قوله تعالى اذ قال ربك للملائكة والقول
زماني ماض فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين والمختص بزمان معين محدث الرابع
كتاب احكمت آياته ثم فصلت فانه يدل على ان القرآن مركب من الآيات التي هي اجزاء متعاقبة
فيكون حادثا وكذا قوله انا انزلناه قرآنا عربيا يدل على ان كلام الله تعالى قد يكون عربيا تارة وغير عربي
يدل على ان كلام الله تعالى قد يكون عربيا تارة وغيره اخرى فيكون متغيرا وذلك دليل حدوثه الخامس
حتى يسمع كلام الله فانه يدل على ان كلامه مسموع فيكون حادثا لان المسموع لا يكون الا حروفا واصواتا
ان قيل له اي القرآن معجز وجب مقارنة المعجز للدعوى حتى يكون تصديقا للمدعي في
دعواه فيكون حادثا مع حدوثها والا اي وان لم يكن مقارنا لها حادثا والا اي وان لم يكن مقارنا لها
حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها فلا اختصاص له بمدع يدل على صدق المدعي وتصديقه السابع ان
القرآن موصوف بانه منزل ومتنزل وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على معانيه

على صفة القدرة القايمة بذاته تعالى الثاني قوله عليه السلام في دعائه يا رب القرآن العظيم
ويا [illegible] في القرآن مربوب [illegible] والمربوب محدث [illegible] انه تعالى اخبر بلفظ
الماضي نحو انا ارسلنا و انا انزلناه ولا شك انه لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان في الازل لكان
كذبا لانه اخبار [illegible] وقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس الى الازل الى [illegible] الشيخ
بالاجماع لانه [illegible] في القرآن وسور وآيات [illegible] ولا شك انها في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
والامام الرازي جعل هذين الوجهين في الاربعين من الادلة المعقولة والحق ما [illegible] المصنف
والجواب من الوجوه العشرة انها تدل على الحروف الملفوظة كما لا يخفى على المتامل [illegible]
كالحقيقة [illegible] كلامه تعالى واحد عنده [illegible] القدرة [illegible] لا يستند
الى الذات [illegible] وجها بالطلان [illegible] الاول فلان القديم لا يستند الى [illegible]
فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود عدد [illegible] الى الامر والنهي والخبر
والاستفهام والنداء [illegible] التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه [illegible] بخصوص
يكون خبرا [illegible] او على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي [illegible]
[illegible] من الاقسام المذكورة وقال ابن سعيد من الاشاعرة [illegible] الاول واحد [illegible]
[illegible] من ذلك الجنس لا يوجد الا في ضمن شيء من انواعه والجواب [illegible] ذلك في انواع [illegible]
[illegible] التعلق [illegible] انها [illegible] ما ذكرتم [illegible]
[illegible] التعلق بالاشياء [illegible]
[illegible] على شرف الكلام [illegible] الكذب [illegible] المعتزلة [illegible] الاول
[illegible] الكذب في الكلام [illegible] من قبيل الافعال دون الصفات [illegible]
[illegible] الافعال [illegible] الى الله تعالى [illegible]
[illegible] لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب
والعقاب وساير ما اخبر به من احوال الآخرة والاول وفي ذلك فوات مصالح [illegible]
واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به والجواب منع وجوب الاصلح اذ لا يجب عليه شيء
بل هو منزه عن ذلك قطعا واما امتناع الكذب عليه تعالى [illegible] الاول انه نقص [illegible]
[illegible] وايضا يلزم على التقدير ان يقع الكذب في كلامه ان يكون [illegible] منه في بعض الاوقات
[illegible] صدقنا في كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته يكون
صادقا والا لزم النقصان في صفته مع كمال صفتنا ولا يدل على [illegible] في الحروف [illegible]

الحس [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible] دالة على معان مقصودة [illegible] الكاذب ايضا [illegible]
المحذور [illegible] اشار الى دفعه بقوله واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النفسي في العقلي [illegible]
[illegible] فان [illegible] في الافعال [illegible] العقلي [illegible]
[illegible] الكذب من الكلام اللفظي [illegible] افعاله
الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم [illegible]
الصدق المقابل لذلك الكذب [illegible] وهو [illegible] ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم
وهو امتناع الصدق عليه [illegible] بالضرورة [illegible]
وهذا الوجه [illegible] الكلام النفسي صدقا [illegible] القديم [illegible] العبارات الدالة
على الكلام النفسي [illegible] صدقها لانها حادثة [illegible] زوالها بحدوث الصدق الذي
[illegible] الامام [illegible] الصدق
في الكلام النفسي [illegible] عليه السلام بكونه صادقا في كلامه [illegible]
يعلم بالضرورة من الدين [illegible] الى [illegible] الاسناد [illegible] ذلك [illegible]
[illegible] متواتر عن الانبياء عليهم السلام كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه متكلما [illegible]
[illegible] تصديقه تعالى [illegible] تصديقه [illegible] الصدق [illegible]
تعالى الكذب [illegible] كلامه صدقا [illegible] بصدق الله تعالى [illegible]
اذا ثبت صدقه تعالى بصدق [illegible] التصديق [illegible]
[illegible] على التصديق دلالة عادية [illegible] عليه واعلم ان المصنف [illegible]
[illegible] كلام الله تعالى [illegible] الكتاب [illegible]
يطلق تارة على مدلول اللفظ وتارة على الامر القايم بالغير [illegible] الكلام
النفسي [illegible] مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات
[illegible] الدلالة على ما هو كلام حقيقي [illegible] الالفاظ حادث [illegible]
[illegible] حقيقة [illegible] من كلام الشيخ [illegible]
[illegible] الصحف [illegible] علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة [illegible]
[illegible] بكلام الله [illegible] المحفوظ كلامه حقيقة [illegible]
[illegible] الاحكام [illegible] الشيخ على انه اراد به المعنى [illegible]
الكلام النفسي [illegible] الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف

[illegible] بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة [illegible]
[illegible] متعاقبة [illegible] ان ذلك [illegible]
[illegible] الاولى [illegible] الحروف [illegible] دون حدوث [illegible]
الاول وهذا الذي ذكرناه وان كان [illegible]
[illegible] كلامه وهو هذا المحمل لكلام الشيخ [illegible] محمد [illegible] الكتاب [illegible]
[illegible] انه اقرب الى الاحكام الظاهرة [illegible] النفسي [illegible]

صحه

[illegible] في انه تعالى [illegible] وجودية زائدة [illegible]
من الصفات [illegible] الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام [illegible]
[illegible] دليل عليه اي على ثبوت صفة اخرى [illegible]
عدم الدليل [illegible] وعدمه في نفس الامر ممنوع وان سلم [illegible]
[illegible] على ذلك فاستدل على نفيها بانا قال [illegible] مكلفون بكمال المعرفة
[illegible] بمعرفة جميع صفاته فلو كان له صفة [illegible] المعرفة [illegible]
الصفات [illegible] الاستدلال بالافعال والشرع من [illegible]
والجواب منع التكليف بكمال معرفته [illegible] التكليف [illegible] مكلفون [illegible]
صفات [illegible] صفات [illegible]
لكن لا يلزم من التكليف به حصول [illegible] المكلفين بل ربما [illegible]
المكلفين من اتباعهم [illegible] الاكثرين [illegible]
[illegible] المتكلمين صفات [illegible]
[illegible] الاولى البقاء [illegible] ثبوتية زائدة [illegible]
[illegible] الشيخ [illegible] وجمهور معتزلة بغداد [illegible] وجودية زائدة على الوجود
اذ الوجود [illegible] البقاء كما في اول الحدوث بل [illegible]
[illegible] بالحدوث [illegible] الوجود بعد الحدوث [illegible] البقاء [illegible]
[illegible] والحدوث زوال [illegible] من العدم الى الوجود [illegible] الشيخ [illegible]
[illegible] ذكرتم في البقاء [illegible] الحدوث ايضا وجوديا زائدا [illegible]
لان العدم بعد الحصول [illegible] بعد العدم [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] ضرورة ان الحدوث [illegible] حادثا [illegible]

[illegible]

[illegible] الحدوث ليس امرا زائدا [illegible] الاتصاف [illegible] كونها وجودية
[illegible] مع الحادث وكذا زواله [illegible] وذلك [illegible] الاتصاف
[illegible] وزوال ذلك [illegible] اي تعالى كون البقاء صفة موجودة زايدة [illegible]
[illegible] الرازي [illegible] البصرة وقالوا البقاء نفس الوجود
في الزمان الثاني [illegible] الاول [illegible] البقاء زايدا [illegible] البقاء
[illegible] الوجود [illegible] البقاء [illegible]
[illegible] الموجود [illegible] البقاء [illegible] في وجود الوجود
[illegible] الجواب [illegible]
[illegible] البقاء [illegible] الذات [illegible]
[illegible] الى البقاء ايضا فان وجود في الزمان الثاني [illegible]
[illegible] البقاء الى الذات [illegible] الذات [illegible]
الذات [illegible] البقاء [illegible] الواجب الوجود [illegible]
المطلق دون الذات والجواب مع احتياج الذات اليه [illegible] وجوده في
الزمان الثاني [illegible] ممنوع [illegible] الا وجود [illegible] لا يكون الا مع البقاء
وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده [illegible]
[illegible] البقاء [illegible] الوجود في
الزمان الثاني امر زايد على الذات [illegible] للبقاء [illegible] الوجود
[illegible] في الزمان الثاني [illegible] زايد على الذات [illegible]
الوجود في الزمان الثاني [illegible] الوجهين [illegible] الاول [illegible] البقاء
[illegible] لم يكن الوجود [illegible] البقاء [illegible]
[illegible] الوجود في الزمان الثاني لا يلزم ان يكون له بقاء [illegible] والوجه الثاني [illegible]
[illegible] الاول [illegible] يلزم من [illegible] الوجود وكونه زايدا [illegible] الذات [illegible]
في وجوده الى البقاء الذي هو [illegible] فلا يلزم الدور [illegible] القدم [illegible]
[illegible] قديم [illegible] وجودي زايد على ذاته [illegible] ابن سعيد من
الاشاعرة [illegible] صفة موجودة زايدة [illegible] البقاء [illegible] ان تعالى
[illegible] بالوجود اذا تطاول [illegible] قوله تعالى [illegible]

القديم والجسم لا يوصف بهذا القدم في اول زمان حدوثه بل بعده فيتجدد له القدم بعد ما لم
يكن فيكون موجودا زائدا على الذات فكذا القديم الذي هو المتقدم بالذات [illegible]
بابطاله اي اما من مع ابطاله فلا حاجة الى ابطاله [illegible] منها وقيل انه [illegible] على الوجهين السابقين
في الاوجه الصحيحة والذي يختص اي يختص بابطاله انه اي ارادة به اي بالتقدم انه لا يزول
فيلي علي ما يتصور كونه وجوديا وانه صفة لا اجا لا تختص الباري سبحانه [illegible]
في كلام ابي سعيد وقال الشيخ ابو اسحق الاسفرايني فانه قال معنى كلامه انه تعالى تخصيص يعني
لاجله ثبت وجوده لا في حيز كان البصر تختص بمعنى لاجله كان متحيزا وانما تختص [illegible]
التقدير بعيد جدا عن دلالة زيادة القدم عليه فكذلك يكون القدم امرا سلبيا اذ مرجعه الى الوجود
لا في حيز فاما قلت هذا السلبي معلل بالقدم الاقدم قلت ان الصفات السلبية لا تعلل
بخلاف الثبوتية او غيرها من المعاني فالمقصود اي فلعله تصور ذلك المعنى المراد [illegible]
ثم التقرير والتحقيق باقامة الدليل عليه بناء هذا الذي اوردناه ههنا في ابطاله [illegible]
في مباحث الامور العامة من انه اي القدم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فانه يدل على بطلان
مذهبه ودليله ايضا الصفة الثالثة الاستواء اوعنا وصف تعالى بالاستواء في قوله الرحمن على
العرش استوى اختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء ويعود الاستواء الى صفة
القدرة كما قال الشاعر قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق اي استولى وقال الاخر
فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وطائر اي استولينا [illegible] الاستواء بمعنى الاستيلاء
[illegible] بالاضطراب والمقاومة والغالب انما يتم بعد هذه الامور التي يستحيل في حقه تعالى
وايضا لا فائدة لتخصيص العرش لان الاستيلاء يتم الكل لانا نجيب عن الاول بمنع الاشعار
[illegible] الغالب لا يتم [illegible] قوله والله غالب على امره نعم ربما يتوهم سبق تلك الامور
من خصوصيته من المنسوب اليه الاستيلاء في امر مخصوص وعن الثاني بان فائدته [illegible] الاشعار
بالاعلاء على الادنى اذ مقرر في الاوهام العرش اعظم الخلق فاذا استولى عليه كان مستوليا على
غيره قطعا فهذا عكس على ما هو المشهور من التنبيه بالادنى على الاعلى وكلاهما صواب فانه كما
يعلم من حكم الادنى اذا كان اولى كذلك يعلم حكمه اذا كان الاولى بالحكم اولى وقيل هو
اي الاستواء ههنا القصد فيعود الى صفة فيعود الى صفة الارادة كقوله ثم استوى الى
السماء اي قصد اليها وهو بعيد اذ ذلك يوري بانه كالقصد دون على كالاستيلاء وذهب
الشيخ في احد قوليه الى انه اي الاستواء صفة زائدة ليست عائدة الى الصفات السابقة وان

تعالى بعينها ولم يقم دليلا عليه والجواب التعويل في اثباته على الظواهر من الايات والاحاديث
مع قيام الاحتمال المذكور وسواء يراد به الاستيلاء والقصد على ضعيف فالحق التوقف مع القطع بانه ليس
كاستواء الاجسام الصفة الرابعة الوجه قال تعالى ويبقى وجه ربك كل شيء هالك الا وجهه اثبته
الشيخ في احد قوليه وابو اسحق الاسفرايني والسلف صفة ثبوتية زائدة على ما مر من الصفات
وقال في قوله الاخر ووافقه القاضي انه الوجود وهو كما قبله اعني الاستواء في عدم القاطع وعلم
جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال بينه الوجه ووضع في اللغة للجارحة المخصوصة ولا
يجوز ارادتها في حقه تعالى ولم يوضع لصفة اخرى يجوز اتصاف الله تعالى بها فوجب ان يحمل على المجاز
اذ المقصود من الاوضاع تفهيم المعاني فيتعين المجاز والمشهور في حقه تعالى لتعين وثبت بالدليل فتعين وهو
[illegible] من الذات وجميع الصفات فان الباقي هو ذاته مع جميع صفاته وما سواه هالك غير
باقي الصفة الخامسة اليد قال تعالى يد الله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فاثبت
الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين على الذات وسائر الصفات لكن لا يليق في المجاز حينئذ وعليه
السلف واليه ميل القاضي في بعض كتبه وقال الاكثر انهما مجاز اما عن القدرة فانه شائع [illegible]
بيدي اي بقدرة كاملة ولم يرد بقدرتين وتخصيص خلق آدم بذلك مع ان الكل مخلوق بقدرته
تعالى تشريف وتكريم له كما في اضافة الكعبة اليه في قوله ان طهرا بيتي للتشريف مع انه مالك
للمخلوقات كلها وكما خصص المؤمنين بالعبودية لذلك في قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان و
قالت المعتزلة ليس اليد مجازا عن القادرية بناء على اصلهم الذي هو نفي الصفات واثبات الاحوال
وقال بعضهم مجاز عن النعمة وهو في غاية الضعف اذ لا يلائم نسبة الخلق الى اليد وقيل صفة زائدة
وهذا انكارا لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد في بعض النسخ بدله وقيل صفة
زائدة اي لتعلق بيدي زائدة كما في [illegible] دخول [illegible] بين يدي [illegible] في غاية
الركاكة وتحقيقه كما في الاول اي كالتحقيق الذي ذكرناه في الوجه من انه موضوع للجارحة
ولا تعذرت فيجب الحمل على التجوز عن معنى معقول هو القدرة الصفة السادسة العين قال تعالى
تجري باعيننا ولتصنع على عيني وقال الشيخ تارة انه صفة زائدة على سائر الصفات وتارة
انه البصر والكلام فيه كما مر آنفا فان اثبات الجارحة والحمل على التجوز يعني صفة لا نفهمها يوجب
الاحالة فوجب ان يحمل مجازا على البصر او على الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم الصفة السابعة
الجنب قال تعالى ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله وقيل صفة زائدة وقيل
المراد في امر الله قال الشاعر اما تتقين الله في جنب عاشق له كبد حرى وعين ترقرق اي في حق

ونحول وترقراق السراب ما لا لا زمه اي جاء وذهب وكذلك الدمع اذا دار في العين
اذا دار في [illegible] الصفة الثامنة القدم قال صلى الله عليه وسلم في اخبار اهل النار
مقول فيضع الجبار قدمه في النار فتقول قط قط اي حسبي حسبي وفي رواية اخرى حتى يضع رب
العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك وهذا قوي بناء على
من المتشابهات وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط [illegible]
خازن النار او من يرفع عن اجتناب التكاليف مما لا يلتفت اليه كيف وقد ورد في رواية
انس في انا [illegible] واما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها الصفة التاسعة الاصبع
قال عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وفي رواية قلوب بني آدم كلها بين
اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء ولا يمكن اثبات الجارحة والاوجه
التاويل كما في اليدين الصفة العاشرة اليمين قال والسموات مطويات بيمينه وفيها
القدرة الثامنة نظام الصفة الحادية عشر التكوين اثبته الحنفية صفة زائدة على السبع المشهورة
اخذا من قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون حيث قوله كن متقدما على كون اي حدوث المعنى ووجوده والمراد به
التكوين والايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم
الكون فلا يكون اثر القدرة واثر التكوين هو الكون والجواب ان الصحة هي الامكان والامكان
في نفسه يتلك المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن
اثر القدرة هو الكون اي كون المقدور ووجوده لا صحته وامكانه فاستغنى عن اثبات [illegible]
اخرى كذلك اي يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلها اثر القدرة
هو صحة الفعل بمعنى التاثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة التي
هي المكانة الذاتي لا يمكن تعليلها بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعللة
بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك على سواء
متى اراد المقدور له فلا يحصل بها منه احدهما بعينه بل لا بد في حصوله من صفة اخرى تختلف
بها تلك الطرف وحده وتلك الصفة هي التكوين قلنا كل منهما اي من طرفي الطرفين
يصلح اثرا لها اي للقدرة وانما يحتاج صدور احدهما بعينه الى مخصص بينه وهو الارادة
المتعلقة بذلك الطرف ولا حاجة الى اسناد التكوين غير القدرة المؤثرة في [illegible]
الارادة المتعلقة به وقد ورد في حديث ليلة المعراج وضع كفه بين كتفي فوجدت بردها
[illegible] ولا يجوز اثبات الجارحة كما ذهبت اليه المشبهة فيحمل هو مصروف يكفي لا كالمخلوق

للتمكن عن اي فلا يصلح
اثر القدرة لا انها
لازم للفعل بالمحركة
ان امكان صح

وقيل مأول بالتدبير يقال فلان في كف فلان اي في تدبيره فالمقصود من الحديث بيان اللطافة
في تدبيره له وبيان انه قد وقع اوج اللطافة فان البرد يطلق على كل روح وراحة ولطيفة
وقد ورد في الاحاديث انه يضحك حتى بدت نواجذه ويتعجب ثلاثه على حقيقته حتى هو يضحك الا
[illegible] وقيل اول بظهور سائر النعم في كل امر منه [illegible] من اقسام ذات [illegible]
ظهر ما يشبه [illegible] والنواجذ عبارة عن ظهور كنه ما كان مستورا عنه ومن كان له
[illegible] قدم فاعلم ان ما تلي او ما ذكر من الايات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها
على الكناية وبعضها على المجاز مراعيا الجزالة المعنى وفخامته مجانبا عما يفضي ركاكة فعليك بالتامل
فيها وحملها على ما يليق بها ما امكن مستعان وعليه التكلان المرصد الخامس فيما يجوز عليه تعالى
اي يجوز ان يتعلق به كالرؤية والعلم بكنهه وفيه مقصدان الاول في الرؤية والكلام في الصحة وفي الوقوع
وفي شبهة المنكرين فهذه ثلث مقامات المقام الاول في الرؤية قد طال نزاع المتنازعين الى
فيها فذهب الاشاعرة الى انه تعالى يصح ان يرى ومنعه صحة الاكثرون قال الآمدي اجمعت الائمة
من اصحابنا على ان رؤيته في الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبته
بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان
لم تكن رؤية حقيقة ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا الذي
الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس
ثم ابصرناها ثم غمضنا العين فعند التغميض يعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي
الرؤية بالضرورة فان الحالة الثانية وان اشتركتا في حصول العلم بها الا ان الحالة الاولى فيها امر زائد
هو الرؤية فكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رأيناه فانا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين
وان في الثانية زيادة ليست في الاولى فالت الفلاسفة هي اي تلك المغايرة والزيادة عائدة الى تأثير
الحدقة لان زيادة في الالي [illegible] وهي الرؤية والابصار لوجوه الاول انا متى نظرنا الى الشمس باستقصاء
ثم غمضنا فانه يتخيل ان الشمس حاضرة عنده لا يمكن ان يرفع اي هذا التخيل عن نفسه الا في زمان كذلك
الالة الحدقة تاثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعد ان زالت الرؤية الثاني ان من نظر
باستقصاء الى روضة خضرة زمانا طويلا ثم حول عينه الى شيء ابيض فانه يرى كونه مختلطا بلون الخضرة
والخضرة تحقق الاصوقة تاثرت من الخضرة وبقي صورتها فيها بعد التحول الثالث ان الصور القوية كالشمس
الباهرة وكذا البياض الشديد يتعجل [illegible] بحيث لو نظر الرائي الى [illegible] ضعيف اوليا ضعيف لم يرها فلو
لا تاثرها اي تاثر الالة منه بل منهما لما كان الامر كذلك قلنا كل ذلك الذي ذكرتموه يدل على تاثر الحدقة

منه الابصار واما عود تلك الزيادة التي هي الابصار اليه اي الى التأثر فلا دلالة له عليه فظاهر
اي فلا الابصار بل ولا الرؤية … تأثر الحاسة ولا هي مشروطة به عندنا … يرى الله سبحانه
من غير تأثر عنه الحاسة وقد سلف ما فيه كفاية … الرؤية امر يخلقه الله تعالى …

[illegible]

ال طرفي الموجود والعدم على سواء فهذه العلة المصححة للرؤية لابد ان يكون مشتركة بين الجوهر
والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد بعلل مختلفة وهو محال لكون الشيء مرتبطا بالعلل المختلفة وهي الامور المختلفة
اما بجواهر واما بالاعراض وهو ممتنع جاز ... مباحث العلل ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود
او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام والاعراض تتوافق الالوان في صفة عامة يتوهم
كونها مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع سبق العدم
سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم والاعدام ولكن
منه واذا اسقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن هي اي العلة المشتركة الوجود
وانه مشترك بينها وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات فعلة صحة الرؤية متحققة
في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات
والطعوم والروائح والملموسات والعلوم والقدر والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول لا يلزم من صحة الرؤية تحقق
الرؤية لوقتها فانا لا نرى هذه الاشياء التي ذكرتموها لجريان العادة من الله بذلك اي بعدم
رؤيتها فانه تعالى اجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا ولا يمتنع ان يخلق فينا رؤيتها كما خلق رؤية
غيرها والخصم يشدد عليه النكير والانكار ويقول هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل
بالكلية ونحن نقول ما هو اي النكير والانكار الا استبعاد ناش عما اعتاده في الرؤية والحقايق اي الاحكام
الثابتة المطابقة للواقع لا يؤخذ من العادات بل مما يحكم به العقول الخالصة من الهوى وشوائب
التقليدات والاشتباه في ان الرؤية بالمعنى الذي حققناه فيما سلف ليست ممتنعة في ساير الموجودات
ثم الاعتراض عليه بعد النقض المذكور من وجوه الاول لا نسلم انا نرى العرض والجوهر مقابل المرئي
من الالوان فانا نرى الطول والعرض وما هو جوهر ان فى الحكم برؤيتهما نظر ويمكن المرجع فيهما الى
المقدار وانه عرض قايم بالجسم والجواب انا قد ابطلنا ذلك اي كونهما مقدارا قايما بالجسم فيما سبق لما ثبت
ان وجود المقدار الذي هو عرض مبني على نفي الجزء وتركب الجسم من الهيولى والصورة وقد مر بطلانه فلا حاجة
الى اعادته وتزييف هذا لا ابطال وجود مقدار العرض انا لو فرضنا تألف الاجزاء من السماء الى الارض
فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة جدا وان لم يكن قيامها شيء من الالوان فعلم انه لا حاجة في الطول الى شيء
سوى الاجزاء فالمرئي هو تلك الاجزاء لا عرض قايم بها وايضا فلا مقدار الخاص بما بين الاجزاء في طرفي الجسم
العرض الواحد الذي هو المقدار بها والالتئام المقدار الواحد بها الا بتلك الاجزاء وان كانت متشابهة متماثلة
وهي ضرورية البطلان واذا كان الامتداد مشروطا بالتئام المقدار العرض بالاجزاء فلا يكون الامتداد عرضا قايما
بها والا لزم اشتراط الشيء بنفسه فرجع الطول الى الاجزاء والمتألفة في سمت مخصوص فرؤيته رؤية

تلك الاجزاء المتحيزة وهو المطلوب الثاني من وجوه الاعتراض لا نسلم احتياج الصحة الى علة لانها الامكان
والامكان عدمي لما تقدم في باب الامكان والقدم لا حاجة به الى علة والجواب ... ولا اعادة
فلا يعتد بما سيأتي في باب الامكان من الادلة الدالة على كونه وجوديا بل والجواب كما تقدم ان المراد
بعلة صحة الرؤية كما صرح به الآمدي ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة
الى كاف وجودية او عدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري وتعلم ايضا بالضرورة
انه اي متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا الثالث من تلك الوجوه
لا نسلم ان علة صحة الرؤية يجب ان يكون مشتركة اما اولا فلان صحة الرؤية ليست امرا واحدا بالشخص
وهو ظاهر بل نقول صحة رؤية الاعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر اذ الماهيات تختلف باختلاف
سدالاف ورؤية الجسم لا يقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس اذ يستحيل ان يرى الجسم عرضا والعرض
جسما واما ثانيا فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة كما مر في مباحث العلل والمعلولات
فعلى تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين والجواب قد ذكرنا ان المراد بعلة صحة
الرؤية متعلقها والمدعى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما اي من الجوهر والعرض فانا نرى
الشبح من بعيد ولا ندرك منه هوية من الهويات واما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها
وغيرهما فلا يدركها فضلا عن ادراك انها اي جوهر او عرض هي واذا رأينا زيدا فانا نراه رؤية
واحدة متعلقة بهويته لكن نرى اوصافه من اللون والضوء كما تقول الفلاسفة حيث يقولون
ان المرئي بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام فانها مرئية بالعرض والتبعية بل نراه
هوية ثم ربما نفصله اي جواهر هي اعضاؤه والى اعراض يقوم بها اي بتلك الجواهر وربما نفصل ... ذلك ...
التفصيل حتى لو بقي عما لكثير منها اي من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم نكن قد ابصرنا شيئا
اذ كنا اي زمان كنا ابصرنا الهوية ولم يكن متعلق الرؤية التي بها الاشتراك بين خصوصيات
الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذي به الافتراق بينهما اعني خصوصيته هوية زيد
مثلا لكان الحال كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة المحاذية يستلزم الاطلاع على خصوصيات
جواهرها واعراضها فلا يكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة
بين الجواهر والاعراض وبين الباري سبحانه فصح رؤيته الرابع من تلك الاعتراضات لا نسلم
ان المشترك بينهما اي بين الجوهر والعرض ليس الا الوجود او الحدوث فان الامكان ايضا
مشترك بينهما وكذا المذكورية والمعلومية وساير المفهومات العامة والجواب انا قد بينا ان متعلق
الرؤية الذي عبرنا به عن علة الصحة هو ما يختص بالموجود والا لصح رؤية المعدوم والامكان ليس كذلك

وكذلك المذكورية والمعلومية وكذا ساير المفهومات الشاملة لها فلا يصلح شيء منها متعلق الرؤية
وما لم يعلم لا يكون متعلق الرؤية لان متعلقها يجب ان يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر والنزاع
فيها اي في الجوهر والعرض الموجود في خصوصية كل منهما وقد ابطلنا تعلق الرؤية بها وثم يبقى
لتعلق الاشتراك بينهما وهو الوجود اما في خصوصيته بناء على ... منهما عن القديم واما
هو الحدوث وقد ابطلناه ايضا وما بدون ذلك وهو مطلق الوجود وبذلك يتم المطلوب
الخامس لا نسلم ان الحدوث لا يصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية يجاز كونه
سببا كذلك اي عدميا والجواب فيما سبق من ان المراد بالعلة المصححة متعلق الرؤية ولا خفاء
فيه ولا شك في انه لا يصلح العدم لذلك اي لكونه متعلق الرؤية فان قيل ليس الحدوث
هو العدم السابق كما ذكرتم بل مسبوقية الوجود بالعدم فلا يكون عدميا قلنا وذلك اي
كون الموجود مسبوقا بالعدم امر اعتباري لا نرى بضرورة الالم بجميع حدوث الاجسام الى
دليل يكونه حدوثها محسوسا السادس لا نسلم ان الوجود مشترك بين الوجود مشترك بين الواجب
والممكن كيف وقد جزم الشيخ بالقول بان وجود كل شيء نفس حقيقته وكيف يكون حقايق الاشياء
مشتركة حتى يكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان
بل يكون جميع الموجودات مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك
مما لا يقول به عاقل فوجب ان يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا لا معنويا كما علم في
صدر الكتاب واجاب الآمدي عن هذا السؤال بان التمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد
كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقده
كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزوم معتقدا للمتمسك به ولما لم يكن هذا مرضيا
عند المصنف قال والجواب انا لا نعني بالوجود الا كون الشيء ذا هوية كما عرفت من ان الوجود
الخارجي ليس الا كون الماهية متحققة يجيب العقول السليمة وذلك اي كون الشيء ذا
هوية نجدها امرا مشتركا بين الموجودات بأسرها بالضرورة وما ذكرتم من ماهية الافتراق اي كون
الشيء كالانسانية والفرسية وغيرها والتزم الاشتراك فيه على تقدير اشتراك الوجود على
منعنا فيها اي في خصوصيات الاشياء اي خصوصياتها التي تمايز بها بعضها عن بعض وهي ماهياتها و
خصوصيات الهويات المتمايزة بذواتها وان عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها والا لما استلزم
هذا الاشتراك المستلزم للاشتراك فيها كما ذكره الشيخ من ان وجود كل شيء عين حقيقته
لم يرد به ان مفهوم كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك

في الاول الاشتراك في الثاني بل اراد ان الوجود هو هوية ليس امرا زائدا على ما يقوم احدهما بالآخر كالسواد بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح في الاتحاد الذي ادعاه
الشيخ على ما مر في الامور العامة انما هو باعتبار ما صدقا عليه وذلك لا ينافي اشتراك
مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراك
بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثرون لم يفهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية
يناقض دعوى الاشتراك بين الموجودات اذ يلزم معهما ان يكون الاشياء كلها متماثلة متفقة
الحقيقة وهو باطل فلذلك قال واعلم ان هذا المقام مزلة الاقدام مضلة للافهام وهذا
الذي حققناه لك هو غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير لم ينال فيه جهوا هم بذلوا جهدهم
والتلبيس بادعاء التفكر ومعان التقدير والثبات عند البوارق اللامعة من الافكار وعدم
الركون اي الميل الى اول عارض يلوح بادي الرأي كما ركن اليه من حكم بان كلام الشيخ في مباحث
الرؤية ادعى اشتراك الوجود ... في ما تقدم حيث قال وجود كل شيء عينه والماهية والتعين
في ادراك الحقايق والاسرار الى الحقايق السابع من الاعتراضات ان علة صحة الرؤية اذا
كانت موجودة في القديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه كما في الحادث يجوز ان يكون
خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والجواب معلوم مما قدمناه الكل وهو بيان
ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها وان تعلقها هو الوجود مطلقا اعني كون الشيء ذا هوية
لا خصوصيات الهويات والوجود كما في الشبح المرئي من بعيد بلا ادراك لخصوصيته واذا كان
متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقيد بارتفاع مانع مخصوص
فما هو مدرك العقل لا نثبت صحة رؤيته ثم لكن لا يلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم الهوية
المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق
بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشبح البعيد موصوفية الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا تمكن
به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون
كل مرتبة من مراتب الاجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الاترى الى قولك
كل شيء فهو كذا وفي هذا الترجيح تكلفات اخر يطلعك عليها ادنى تأمل فاذن الاولى ما قد قيل
من ان المعول عليه في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور
الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية وقد مر عمدتها المقام الثاني في وقوع الرؤية المؤمنين يرون
ربهم يوم القيامة اي في الدار الآخرة قال الامام الرازي ... لا على وقوع الرؤية الآية في

في هذه المسألة على قولين فنقل الأول بعضهم [illegible] والثاني الآمدي والإيجي واختار [illegible] انه يصح فلو قيل
مع القول بالصحة انه لا يرى لكان قولا ثالثا خارقا للاجماع على تقدير عدم الافتراق بين الصحة
والوقوع في النفي والاثبات قيل كلاهما مشتركان [illegible] وهو انما على هذا الاستدلال
نفي صحيح كما ذكره الآمدي لان توقف الاجماع اثباته واتفاقا كما اذا ذهب بعض المجتهدين الى
السالبة الكلية والآخرون الى السالبة الجزئية فاحداث القول بالموجبة الكلية او نفي
ما اتفق كما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فاحداث القول
بالسالبة الكلية واما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية والآخرون الى السالبة الكلية فاحداث
القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية فليس خارقا للاجماع اذ ليس القولين الاولين
مشترك بل هو تفصيل موافق لطائفة في احدى المسئلتين الاولى في الاخرى فيما حكي بعضهم
والبعض [illegible] وهذا القول الثالث انما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع
وشيء منهما لا يخالف الاجماع من لا يخرق بل كل واحد من قولي التفصيل مما قال به طائفة من
المجتهدين وان كان خارقا لما قال به طائفة الاولى وذلك الذي ذكرنا [illegible] كما في
مسئلة فسق المسلم بالزنى والخمر بالبيع فان الناس فيما [illegible] لهما كالحنفية [illegible]
كان فيه والتفصيل [illegible] فلم يقل به احد من الامة ولكن لو قيل به لا يكون خارقا للاجماع
بل موافقة للمثبت في مسئلة وللنافي في مسئلة اخرى وان يكون هذا التفصيل ممنوعا عنه لا يكون
جائزا بالاجماع لهذا المسلك في اثبات الوقوع مردود والمعتمد فيه مسلكان المسلك الاول
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج بالآية الكريمة ان النظر في اللغة
جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة بل يتعدى بنفسه قال تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا
الآية [illegible] وقوله فناظرة بم يرجع المرسلون اي منتظرة وقول الشاعر وان يك صدر
هذا اليوم ولى فان غدا [illegible] قريب اي لمنتظره وجاء بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل بفي يقال [illegible]
في امر [illegible] اي تفكرت واعتبرت وجاء بمعنى الرأفة والعطف والتعطف ويستعمل باللام يقال نظر الامير
لفلان اي رأف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى قال [illegible] نظرت الى من [illegible]
[illegible] والنظر في الآية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية فيكون واقعة في ذلك
اليوم وهو المطلوب واعترض عليه وجوه الاول لا نسلم ان الى [illegible] بل هو واحد الآلاء و
مفعول به للنظر بمعنى الانتظار ومعنى الآية نعمة ربها منتظرة ومنه قول الشاعر ابيض لا يرهب الهزال
ولا يقطع رحما ولا يخون الى اي نعمة ويقرب منه ما قد قيل ان الى بمعنى عند كما في قوله [illegible]

فيها اي [illegible] بالعين [illegible] ومعنى الآية [illegible]
والجواب ان انتظار النعمة [illegible] الانتظار [illegible] فلا يصلح [illegible]
للآية ورد بشرة للمومنين بالانعام والاكرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك في رؤيته تعالى
[illegible] من النعيم والكرامات [illegible] لنضارة الوجه لان الانتظار [illegible] الثاني النظر
اي فيه جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام [illegible]
ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات يوم بدر
الى الرحمن تاتي بالفلاح اي منتظرات [illegible] النصر والفلاح وكل [illegible] ينظرون [illegible]
[illegible] الى طلوع هلال [illegible] انتظار [illegible] ظهور الهلال والجواب لا نسلم ان النظر
اي فيما ذكر من الامثلة للانتظار في الاول [illegible] الظماء ما يطلبونه ويشتاقون اليه
والاصح حمل النظر المطلق عن الصلة كالمذكورة في المشبه به على الرؤية [illegible] والايجاز [illegible]
[illegible] للمومنين [illegible] بغير الرؤية كالانتظار وفي الثاني اي ناظرات [illegible]
[illegible] الملائكة التي ارسلها الله تعالى بشرة للمومنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه
ناظرات يوم بكر [illegible] شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم [illegible] حين بني
حنيفة لانهم كانوا من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر وفي الثالث
اي ينظرون [illegible] وكذا النظر [illegible] الصلة للرؤية كما هو اتفاق وان سلم [illegible] الانتظار على
[illegible] في الآية اذ لا يصح بشارة لما تقرر من ان انتظار النعمة غم [illegible]
[illegible] ان النظر مع الى حقيقة [illegible] الحدقة لا للرؤية تقول نظرت الى الهلال فما رأيته
ولو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضا [illegible] ولم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته ولو حمل على الرؤية لكان في
[illegible] وانظر كيف [illegible] والرؤية لا ينظر اليها وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقال
تعالى تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فالنظر الموصول بالى محمول على تقليب الحدقة كما ذكرنا ولانه
يوصف بالشدة والشزر والازورار والرضى والتجبر والذل والخشوع وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية
بل هي احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئي [illegible] ذكرنا وتقليب الحدقة ليس هو
الرؤية وهو ظاهر فلا يكون النظر الموصول بالى حقيقة فيها [illegible] الاشتراك [illegible] وما تقليب
[illegible] بل لزوما عاديا [illegible] يقال انه للرؤية مجاز لكنه لا [illegible]
مرادا في الآية اي [illegible] ناظرة الى [illegible] الى ذلك المجاز والجواب
ان النظر مع الى حقيقة للرؤية بالنقل الذي [illegible] فلا يكون حقيقة في غيرها وما استشهد به على

[illegible] الاثار [illegible] الصادرين [illegible]

به على كون حقيقة لتقليب الحدقة لا يكون [illegible] اذ قوله نظرت الى الهلال فما رأيته [illegible]
الجواب بل [illegible] نظرت الى الهلال حتى رأيته اي الى مطلع الهلال [illegible] من الامثلة كلها
مجازات اي النظر فيها [illegible] عن تقليب الحدقة [illegible] اطلاق اسم المسبب الذي هو الرؤية
على سببها الذي هو التقليب وعلى تقدير كون النظر حقيقة في التقليب الذي ليس بمراد يجب [illegible] في الآية
على المجاز [illegible] وجوها كثيرة [illegible] الاشارة بقوله مع ان [illegible]
[illegible] والا قرينة [illegible] لبعضها فالمتعين [illegible] لا يجوز لغة فوجب المصير
الى المجاز المتعين [illegible] الحدقة طلبا للرؤية [illegible]
فلا يكون مرادا في الآية وتقليب الحدقة مع الرؤية [illegible]
خلاف الاصل فان تقليب الحدقة يكون سببا عاديا للرؤية واطلاق اسم المسبب على السبب مجاز مشهور
[illegible] الآية بلا اضمار [illegible] لا يخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لا يفيد الا ظنونا ضعيفة
[illegible] لا يصلح هذه الظواهر للتعويل عليها في المسائل العلمية التي يطلب [illegible] المسلك الثاني في
اثبات الوقوع قوله تعالى في الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون [illegible] تخصيص [illegible] فيلزم [illegible]
المومنين [illegible] فوجب ان لا يكون محجوبين بل رائين له وهذا المسلك ايضا من الظواهر المفيدة
للظن والمعتمد في اثبات الوقوع [illegible] ايضا اجماع الامة قبل حدوث
المخالفين على وقوع الرؤية [illegible] محمولين على الظاهر [illegible]
مثل هذا الاجماع مفيد لليقين الكلام الثالث في شبهة المنكرين وردها [illegible]
ونقلية اما العقلية [illegible] الاولى شبهة الموانع [illegible] لو جازت رؤيته تعالى [illegible] الآن
والتالي باطل [illegible]
[illegible] اي جواز الرؤية [illegible] اولصفة لازمة لذاته [illegible]
الانفكاك عنه في شيء من الازمنة [illegible] جازت رؤيته الآن قطعا ولو جازت رؤيته الآن [illegible]
اذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية في ذلك الزمان والا لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة [illegible] وانه سفسطة رافعة [illegible] عن القطعيات [illegible] شرائط الرؤية
ثمانية الاول سلامة الحاسة [illegible] سلامة الابصار
[illegible] والثاني كون الشيء جائز الرؤية [illegible] حضوره للحاسة [illegible]
اليه ولم يعرض هناك ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة [illegible]
[illegible] في جهة من الجهات [illegible] في حكم المقابلة كما في المرئي بالمرآة الرابع عدم غاية القرب فان

[illegible]

لزم ان يراه الآن صح

[illegible] الصغير جدا لا يرى [illegible] غاية اللطافة بان يكون كثيفا اي ذا لون [illegible]
[illegible] غاية البعد [illegible]
القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية [illegible]
المتوسط بينهما [illegible]
[illegible] الشرائط
[illegible]
الشرائط [illegible] حاصلة الآن فوجب حصول رؤيته والجواب [illegible]
[illegible] وجوب الرؤية عند اجتماع الشرائط الثمانية [illegible]
[illegible] لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا [illegible] الا انا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل
في حصول الشرائط [illegible]
[illegible] من العين الى [illegible]
[illegible] الواقعة عن جنبي [illegible]
[illegible] الى [illegible] من الطرفين [illegible]
[illegible] المرئي [illegible] القرب والبعد [illegible]
[illegible]
[illegible] فلو كان عدم رؤية [illegible] البعد [illegible]
[illegible] ذلك البعد [illegible] اذا يرى [illegible] البعد [illegible]
[illegible] حصول شرائط الرؤية [illegible]
[illegible] الرؤية [illegible] صاحب اللباب [illegible]
[illegible] ذلك انا لو كان رؤيته صغيرا [illegible] رؤية الاجزاء
[illegible] يختلف [illegible] الرؤية [illegible] الناظر من [illegible]
[illegible] بالانطباع ذهبوا الى ان صورة المرئي [illegible]
[illegible] عند المرئي وان احتلاف [illegible]
[illegible] اذا قرب المرئي [illegible]
[illegible] حال القرب [illegible] حال البعد [illegible]
[illegible] الصورة [illegible]

ان يرى الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان روية كل منها او بعضها

اصغر مما هو يوجب الانقسام فلا يجزى لشئ مما هو منه ورؤيته الى زاوية كل من الاجزاء اصغر

مما هو عليه بل ...

مطلقا ورؤيته اكبر ... يوجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر ... يوجب ...

فوجب ان يرى الكل على حاله ... فتعين ان يكون ... روية البعض دون البعض

فيمن ... وجوب الروية عند اجتماع شرائطها ثم نقول قوله انا نعلم كيف حصول الروية

عند اجتماع شرائطها ثم نقول قوله انا نعلم كيف حصول الروية عند اجتماعها جزم ...

... قلنا هذا معارض ... فان الامور العادية يجوز ...

... وقوعها ... يجوز وجود ما ...

بعدها وذلك لان ... لا يستلزم الوقوع ... الجزم ...

ان كان ... الجزم ... المذكور ما ذكرتم من وجوب الروية عند اجتماع شرائطها ...

[illegible]

المتعلقين بتكذيب الاستاد و منا التجار من المنزلة اوورد اي دون الالحاد دوح فاما مع كون احدهما اي احدى
القدرتين متعلقة بالاخرى والاسنية ثم انما ليس قدرة او متعلقة لقدرة العبد اثر فيتجلى تاثير الحارث
في القديم فيتبين العكس وهو ان يكون قدرة العبد حادثة عن قدرة الله وموجبة للفعل وهو قول
الامام والفلاسفة وعما دون ذلك اي بان لا يكون احدهما متعلقة للاخرى وهو مذهب كما حكى
كان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فانه قيل جاز ان يكون [illegible] وهو ان اصل الفعل بقدرة
العبد وصفته بقدرة الله تعالى [illegible]

[illegible]

والمولدة لاي يعرف للاجزاء المبيت فيه الصيد المولدة للالم فانها لا تولد الا حال الحدوث لا حال البقاء
والثاني كالحق [illegible] اللازم السفلي فانه عند اشتداد المواتر [illegible] تولد الحركة الى الجانب حال حدوثه [illegible]
توليدها في الدوام بعدم توليدها في الحدوث توليدها في البقاء ولو اخذوا خصوص الاجزاء [illegible]
شرطا في التوليد لزمهم ذلك في جميع الاسباب المولدة ولم يعتبروه [illegible] اطلقوا ان الموت
المتولدة من الجرح [illegible] متولد من الالام المتولدة من الجرح [illegible]
[illegible] التوليد لان [illegible] الموت [illegible]
[illegible]
[illegible] والاجماع هو انه تعالى [illegible]

[illegible]

الاشياء وقبحها وليس في ذلك اي حسن الاشياء وقبحها عايد الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع
يكشف عنه الشرع كما تزعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال
قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار
الحسن قبيحا والقبيح حسنا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة وقالت المعتزلة
بل الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته واما لصفة لازمة له واما لوجوه
واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احوالها
الثابتة وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح
بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف عما تغير اليه من حسن او قبح
في نفسه ولا بد اولا اي قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليتضح المتنازع فيه ويرد النفي والاثبات
على شيء واحد فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص
فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به
كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع
في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني
ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك
لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اي عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن
ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل
كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه
ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية والا لم يختلف كما لا يتصور
كون الجسم الواحد اسود وابيض بالقياس الى شخصين الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا او
اجلا او الذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الاجل يسمى حسنا
وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الاجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا
في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب
والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواسية
ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة
امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة
محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك

الجهة المحسنة او المقبحة قد تدرك بالضرورة من غير فكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان
كل العقلاء يحكمون بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا تدرك
بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم اخر يوم من
رمضان فانه واجب او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال فانه حرام فادراك الحسن
والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين
فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال
وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية
توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب
اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم
الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة به الى صفة محسنة بل يكفيه
لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفيه اي نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا
فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية
تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما واحسن ما يقال عنهم في العبارة الجامعة قولهم
اي الحسين القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله احتراز عن فعل
العاجز والملجأ فانه لا يوصف بقبح ولا حسن وقيد العلم ليخرج عنه الحركات الصادرة عن النائم
[illegible] هو مقترب العهد بالاسلام واكتفى بالتمكن من العلم [illegible]
الحل فانه متمكن من العلم بانه مما لا يحل [illegible] واراد بقوله ليس له ان يفعله انه لا قدام عليه
لاجل عقل العقلاء وشرعه اي يتبع هذا التعريف المذكور للقبيح [illegible] له احد بانه فعل
يستحق الذم فاعله المتمكن منه من العلم بحاله وذلك لانه لم يكن له ان يفعله وثانيهما انه فعل هو على
صفة يؤثر في استحقاق الذم اذ لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم به ان يفعله والذم فوكل
فعل او ترك فعل او عن ابقاع حال العجز والحظا [illegible] واذا تصورت هذا التحرير فنقول
لنا ان الحسن والقبح ليسا عقليين وجهان الاول ان العبد مجبور في افعاله واذا كان كذلك
لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا منا ومن
الخصوم بيانه اي بيان كون العبد مجبورا ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر لان الفعل واجب
والترك ممتنع وان تمكن من الترك ولم يتوقف ترجيح الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه
اخرى من غير سبب مرجح لوجوده على عدمه كان ذلك الفعل اتفاقيا صادرا لا بسبب تخصيصه فلا يكون

[illegible]

فلا يكون اختياريا لان العقل الاختياري هو الذي يترجح بارادة جازمة يرجح وجوده فقد يوجد والسبب عند المرجح
الذي يتوقف عليه والاجاز معه الفعل والترك فاحتاج حينئذ الى مرجح اخر اذ لو لم يحتج اليه لصدر عنه
تارة ولم يصدر عنه اخرى كان اتفاقيا كما مر واذا احتاج الى مرجح اخر نقلنا الكلام اليه وتسلسل فيكون
الفعل على التقدير الاخير مع ذلك المرجح اضطرارا على التقادير اعني امتناع الترك وكون الفعل اتفاقيا
واستلزامه للتسلسل فلا اختيار للعبد في افعاله فيكون مجبورا فيها فلا يتصف شيء منها بالحسن والقبح العقليين
بالاجماع المركب اما عندنا فلا مدخل للعقل فيهما واما عندهم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية
فان قيل اي استدلالكم على كون العبد مجبورا انصب للدليل في مقابلة الضرورة اذ كل واحد من العقلاء
يعلم ان له اختيارا في افعاله ونفرق بين الاختياري والاضطراري منها فلا يسمع لانه تشكيك في امر
ظاهر وايضا فانه اي دليلكم ينفي قدرة الله تعالى لاطراد الدليل في افعاله والمقدمات المذكورة
بعينها جارية فيها فيقال ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن منه ولم يتوقف الفعل على مرجح لزم الاتفاق
وان توقف لزم التسلسل فيقتضي الدليل المذكور ان افعاله تعالى ايضا اضطرارية فانه اي هذا الدليل كما ينفي الحسن والقبح العقليين
ينفي ايضا الحسن والقبح الشرعيين المتفرعين على ثبوت التكليف واذا كان العبد مجبورا لم يصح
عليه تكليف لانه تكليف بالمحال ما لا يطاق ونحن لا نجوزه وان جوزنا فهو غير واقع فيلزمكم ان لا
يكون شيء من التكاليف كذلك اي تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم واما حاصل ان يكون
العبد مجبورا ينافي كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعي مع انهما ثابتان عندكم فما ينفيهما
دليلكم بها فما هو جوابكم فهو جوابنا والا كان ان ذلك ينفي الشرعيين ايضا لانهما من صفات
الافعال الاختيارية فان حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا يوصف في الشرع بحسن ولا قبح
ويستلزم ايضا كون التكاليف كلها تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به وايضا فالمرجح الذي يتوقف
عليه فعل العبد داع له يقتضي اختياره الموجب للفعل وذلك لا ينفي الاختيار بل يحققه وهذا
السؤال هو الكل وما قبله اما نقض او في حكمه قلنا اما الاول فانا الضروري هو وجود القدرة والاختيار
ولا وقوع الفعل بقدرته واختياره والاستدلال انما هو على نفي الثاني دون الاول فلا معارضة للضروري واما الثاني وهو النقض بافعال الباري فالمعتزلة القائلة بان الفعل الواقع
لا لمرجح اتفاقي لا اختياري انما هو عند الرازية بالنسبة الى المعتزلة القائلين بان قدرة
العبد لا تؤثر في الفعل الا اذا انضم اليها مرجح هو الداعي ويجوز لنا القول بها فان الترجيح بمجرد
الاختيار المتعلق باحد طرفي الفعل لا لداع عندنا جائز فيخرج ذلك الفعل عن كونه اتفاقيا
كما تقدم في مسئلة الهارب من السبع والعطشان الواحد للقدحين المتساويين واذا لم يحتج الى [illegible]

المرجح لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى وايضا فتقرير الكلام على مذهب المعتزلة ان ليس فعل
العبد جائز في فعله لانا نجد انه متمكن من الترك وان الفعل يتوقف على مرجح ثم ذلك المرجح
فلا يحتاج الى مرجح اخر حتى يلزم التسلسل في المرجحات كما في فعل العبد اذا كان مرجحه حادثا فانه
لا بد ان يكون ذلك المرجح صادرا عنه كما ذكرتم لحاجة الى مؤثر لحدوثه وحاجته الى الحكم فان المرجح للفعل اذا كان
صادرا عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة في حقه تعالى فانه قادر على ما قدرنا ان اعتقاد ان الله تعالى مرجح
فاعليته تعالى قديم هو ارادته وقدرته المستند الى ذاته ايجابا والمتعلقة بالفعل في وقت مخصوص
فان قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل انتفى الاختيار والا جاز ان يصدر معه الفعل تارة
ولا يصدر اخرى فيكون اتفاقيا كما مر في العبد قلت لنا ان نختار الوجوب ولا محذور كان المرجح
ارادته المستندة الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى غيره فاذا كان موجبة لزم الجبر
قطعا وقد مر هذا مرة مع الاشارة الى ما فيه من شائبة الايجاب فلا يحتاج ذلك المرجح القديم
الى مرجح اخر حتى يتسلسل اذ المحتاج الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان فلا يقاس عليه فاعلية
العبد فانه حادث محتاج الى مؤثر فان كان مؤثره العبد تسلسل وان كان غيره كان مجبورا فيه قطعا
واما الثالث وهو النقض بالحسن والقبيح الشرعيين فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تاثير قدرة العبد
فيه بل يجب ان يكون الفعل مما هو مقدور له عادة اي يكون مما تقارنه القدرة والاختيار في الجملة
وفي الواجب العقلي عندكم لا بد فيه من تاثير القدرة فلا يتجه علينا النقض بالشرعي واما الرابع فهو حل
لمقصود ما من دليلنا على كون العبد مجبورا وحاصله ان العبد غير مستقل بايجاد فعله من غير داع والاختيار
ترتب على ذلك الداعي ويوجب الفعل يحصل الاذلك الداعي مع ما يترتب عليه من خلقه تعالى اياه وقد
سميناه اي عدم الاستقلال بهذا المعنى وكان ذلك كافيا في عدم الحكم بالحسن والقبح عقلا اذ لا فرق بين
ان يوجد الله الفعل في العبد كما قال الشيخ وبين ان يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض اصحابه كالامام الحرمين
في كونه مانعا من حكم العقل بالحسن والقبح عندكم فاذا كان داعيه الى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله
فقد تم مطلوبنا الثاني من الوجهين وانما يتمشى حجة على غير الجبائي لو كان قبح الكذب ذاتيا اي لذاته او صفة
لازمة لذاته لما تخلف القبح عنه لان ما بالذات وكذا ما هو بواسطة لازم الذات لا يزول عن
الذات وهو ظاهر واللازم باطل فانه اي الكذب قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم نبي من ظالم بل يجب الكذب
ح لانه دفع للظالم عن المظلوم ويذم تاركه قطعا وكذا العهد الكذب بقاء الحسن وكذا يحسن بل يجب اذا كان
فيه انجاء متوعد بالقتل ظلما لان الحسن والواجب والانجاء وقد يحصلان بدون الكذب اذ يمكن
الاتيان بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او يقصد بكلامه معنى اخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون

كاذبا في نفس الامر والنفي ومن ثم قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب والذا لم يتعين الكذب للمنع كان الاتيان به قبيحا الا حسنا لانا نقول قد يطرق السابق عليه في السوال بحيث لا يمكنه عدم العقد والتوقف في الجواب فح نحو جه في مثل هذا المقام عدم العقد بالحلف او عدم العقد الا بمعنى كان لم يحصل الجزم بالعقد في نفس الحق لاخباره ولا يكون بني مهاكذبا اذ لا كلام لا ويمكن ان يقدر فيه بما الحذف والزيادة ما يصيره صادقا واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق ايضا ذاتيا وكذا الكلام في ساير الافعال والاصحاب في ابطال التحسين والتقبيح العقليين مسالك ضعيفة ذكرها ونشير الى وجه ضعفها احدها من قال لاكذبن غدا فاذا جاء الغد فكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته واما قبيح فتركه حسن مع انه اي تركه يستلزم كذبه فيما قاله امس ومستلزم القبيح قبيح فيلزم ان يكون هذا الترك حسنا وقبيحا معا [illegible]

[illegible]

اصليهم امور [illegible] ومنها [illegible] ولو كان ابطال [illegible] في ابطال الاول
بان الفعل الذي [illegible] العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولا ينتهي الى حد الالجاء [illegible] فانا نعلم
بالضرورة ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية [illegible]
[illegible]

ادب للعصاة في المعصية واجرائهم [illegible] الكرم

[illegible]

اصل الاخلال بالاولى وجه ما ذكر ان الحط بالذنوب كالحط بالثواب في قال بالاحباط

[illegible]

لحلول الاحباط فان الفرد الحادث صح

[illegible] وكونه [illegible] بالخير المناقضة [illegible] صح

وقالوا لا يجب لعلل اعمالهم [illegible] الاغراض والعلل [illegible] وظواهر [illegible] صح

[illegible]

فلا يرد الا المعوض في الدنيا وفي الاخرة واذا كان في الاخرة [illegible] وبعدها وان كان في [illegible] فعل [illegible]

[illegible]

وكذا اجمالا يتصور في افعاله اذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما بيناه فيما سلف فلا يكون في شيء من
الكائنات والحوادث الا فعاله صادرا عنه بلا تاثير قدرة قبله ابتداء بلا واسطة [illegible]
في وجوده بحيث لا يحصل ذلك الشيء الا به ليصح ان لا يكون غرضا لذلك الفعل حاصلا بتوسطه وايضا جعل
البعض من افعاله واثاره غرضا اولى من البعض الاخر اذ لا مدخل لشيء منها في وجود الاخر على تقدير
استناد [illegible] اليه على السواء فجعل بعضها غرضا من البعض [illegible] تحكم بحت فلا يتصور تعليل
في افعاله ابدا وايضا اذا عللت افعاله بالاغراض فلا بد من الانتهاء الى ما هو الغرض والمقصود في
نفسه والا فيلزم التسلسل في الاغراض الى ما لا نهاية لها والا يكون ذلك الذي هو غرض ومقصود في نفسه لغرض
اخر لانه خلاف ما فرض واذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض اذ قد انتهى افعاله الى فعل لا
غرض له وهو الذي كان مقصودا في نفسه وقد يقال الذي لا بد في الغرض كونه مغايرا [illegible]
بل يكفيه التغاير الاعتباري احتج المعتزلة على وجوب الغرض في افعاله تعالى بان الفعل الخالي
من الغرض عبث وانه قبيح بالضرورة يجب تنزيه الله عنه لكونه سبحانه حكيما والسفاهة عنه فلا بد في
فعله من غرض يعود الى غيره نفيا للعبث والنقص قلنا في جوابهم ان اردتم بالعبث ما كان عرض
فيه من الافعال فهو اول المسالة المتنازع فيها اذ نحن نجوز ان لا يكون [illegible] فعل للاغراض فيه
[illegible] وان ادعيتم انه قبيح بالعبث فلا يجدي بكم نفعا وان اردتم بالعبث امرا اخر فلا بد لكم
اولا من تصويره اي تصوير ذلك الامر الاخر حتى نفهمه ونتصوره ثم لا بد ثانيا من تقريره اي بيان
ذلك المفهوم للفعل حتى على تقدير خلوه من الغرض ثم لا بد ثالثا من الدلالة على امتناعه اي استحالة
فعل المتصف بذلك المفهوم الاخر على الله سبحانه حتى يتم لكم مطلوبكم وقد يقال في الجواب ان
العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى متقنة محكمة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى
راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا
يكون [illegible] من افعاله [illegible] خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى
فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية تذنيب اذا قيل لهم لم قد اوجبتم
الغرض في افعاله تعالى فالغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها له تعالى
عنه ولا للعبد لانها مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيها عائد الى العباد وهو تعريض للثواب في الدار
الاخرة ويكفي عنه فان الثواب تعظيم اي منفعة دائمة مقرونة بتعظيم واكرام وهو [illegible] المذكور
بدون السابقة [illegible] قبيح [illegible] ان السلطان اذا مر بزمان واعطاه من المال ما لا يدخل
تحت الحصر لم يستقبح منه [illegible] وفضلا واحسانا للعبد [illegible]

بالتكليف لكنه مع ذلك اذا اوصل له مقام [illegible] انه لا يستحق
منه ذلك ومنه المعاد وشبهه الى رعاية النقل وقد الدراية فانه سبحانه كما اراد ان يجعل عباده
منابع ذاته مموتة بالجلال والاكرام منه ومن ملائكته المقربين [illegible] ان يتحصل ذلك عليهم للثواب
بلا استحقاق لعلمهم بانه [illegible] لانهم ان التفضيل بالثواب قبيح بل لا قبح هناك اصلا ولو
سلم قبحه فانما يقبح ممن يكون عليه الابتداء والتفضل لا من الله تعالى فانه يجوز ان يتفضل
على عباده بما لا يحصى من النعم في الدنيا وان جبرنا فان السنة عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود
دون النعم كما صورناه لكنه يندفع فلا يجدي دفعه وان سلم قبحه من الله ايضا فنمنع التوقيف له
الى الثواب بدون هذه المشاق العظيمة او ليس الثواب على قدر المشقة [illegible]
الا ترى ان في التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة كالصلوة
والصيام وكذا الكلمة المتضمنة [illegible] فاعلم [illegible] عام اذ
يتحقق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات وانه كان اشق منها و
ما يروى من ان افضل العبادات احمزها اي اشقها فذلك عند التساوي في المصالح فلا ينافي ان يكون
الاخف الاسهل اكثر ثوابا اذا كان اكثر مصلحة واعظم فائدة واذا امكن التعويض المذكور بدون
تلك المشاق كان التكليف بها عاريا عن الغرض ثم انه اي ما ذكرتم من ان التكليف تعريض للثواب
معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب اذ لولا التكليف لم يستحق عقابا ومن اين
لكم ان ذلك اي التعريض للثواب اكثر من هذا اي التعريض للعذاب بل يجوز ان الثاني اكثر
من الاول لان [illegible] واذا لم يكن المنفعة اكثر من المضرة لم يكن تلك المنفعة لان
يكون غرضا للحكيم العالم باحوال الاشياء كلها اللائق بالافعال [illegible] فيبطل ما ذكرتموه من غرض
التكليف المرصد السابع في اسمائه تعالى وفيه مباحث [illegible] وفيه مقاصد الاول
الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضعه للشيء ولا شك انه اي تخصيص الاسم للشيء مغاير للاسم
كما يشهد به البديهة وايضا التسمية فعل الواضع وانه منقضى فيما مضى من الزمان وليس الاسم كذلك
وذهب بعضهم الى ان التسمية هي عين الاقوال الدالة التي هي الاسماء ولم يلتفت اليه المصنف
وقد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره ولا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظ
من حيث هي هي اسم هو الدال [illegible] عليه عارض له فلذلك قال الشيخ ابو الحسن
الاشعري قد يكون الاسم [illegible] غير المسمى اي ذاته من حيث هي [illegible] فانه اسم علم للذات من
غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره كالخالق والرازق مما يدل على نسبة الى غيره ولا شك انها

[illegible]

اي تلك التسمية غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعلم والقدرة مما يدل على صفة حقيقية قائمة
بذاته ومن مذهبه انها اي الصفة الحقيقية القائمة بذاته لا هو ولا غير كما مر وكذا الحال في الالفاظ
الماخوذة من تلك الصفة قال الامدي اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب
اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء
فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى
وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من الاسماء
ما هو عين كالموجود والذات ومنها ما هو غير كالخالق فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق
وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس
عين ذاته ولا غيرها وذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتاخرين
من اصحابنا وذهب الاستاذ ابو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية و
المسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن ولا يخفى عليك ان النزاع على قوله
[illegible] لفظ اسم وانما يطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور
ولا بمعنى فعل الواضع او يطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلام الاستاذ [illegible]
كما في قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى وتبارك اسم ربك اي
[illegible] وقول لبيد ثم اسم السلام عليكما [illegible] لفظي لا فائدة فيه هيهنا وقال الامام الرازي
المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالي انه مغاير لهما
والناس قد طولوا في هذه المسالة وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع
ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظ الجدار مغاير لحقيقة الجدار
وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ
لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد هنا الاسم والمسمى قال فهذا ما عندي في هذا الباب
المقصد الثاني في اقسام الاسم اعلم ان الاسم الذي يطلق على الشيء اما ان يوخذ من الذات
بان يكون المسمى هو ذات الشيء من حيث هو او من جزئها او وصفها الخارجي او من الفعل الصادر
عنه [illegible] في اقسام الاسم مع الاطلاق [illegible] انما يمكن في حقه تعالى اما الاول وهو
من الذات فنوع تعقلها وقد تكلمنا فيه فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان
يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما ماخوذا
من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله [illegible] اذا لم يمكن ان يعقل [illegible]

فلا يتصور اسم بازائه [illegible] لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه
اذ يجوز ان يعقل ذات ما بوجه من الوجوه ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار [illegible]
ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما مر من ان [illegible] علم له موضوع
لذاته من غير اعتبار معنى فيه واما الماخوذ من [illegible] ما بينا من ان [illegible]
الذاتي [illegible] في التركيب فلا يتصور [illegible] تعالى [illegible] حتى يطلق اسم عليه واما الماخوذ من الوصف
الخارجي الداخل في مفهوم الاسم [illegible] في حقه تعالى [illegible] هذا الوصف قد يكون
حقيقيا كالعليم وقد يكون اضافيا كالماجد [illegible] العالي وقد يكون سلبيا كالقدوس [illegible]
الماخوذ من الفعل [illegible] في حقه تعالى هذه الاقسام المذكورة للاسم [illegible]
[illegible] المقصد [illegible]
[illegible] فيه وليس الكلام [illegible]
[illegible] الصفة الافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل
العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه
بها [illegible] الاطلاق اذن شرعي اولم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر
من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف [illegible]
[illegible] لا يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة [illegible]
علم تسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك [illegible]
الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي [illegible]
هذا المعنى [illegible] الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطنة سرعة ادراك
ما يراد تعريفه على السامع فيكون مسبوقا بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب [illegible] علم
ما [illegible] من [illegible] الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايهام بما لا يصح في حقه تعالى [illegible]
[illegible] مع نفي الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه
الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر
في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع والتوقيف
ورد به التوقيف في المشهور [illegible] انما قد ورد في الصحيحين ان لله تسعة وتسعين اسما
[illegible] من احصاها دخل الجنة وليس فيهما تعيين تلك الاسماء لكن الترمذي والبيهقي عيناها [illegible]
الكتاب [illegible] والمشهور [illegible] التوقيف [illegible] القران [illegible] والنصير [illegible]

فانه

والتعاشر والتقريب والتوب والتناصح والاجلاع والاكرام لهم واحسن الممالكين وارحم الراحمين وذي الطول
وذي القوة وذي المعارج الى غير ذلك واما في الحديث فكالحنان والمنان وقد ورد في رواية ابن ماجه

[illegible]

بلا ما فيه الوجه الاخير [illegible] فيتحقق ما فيه ومن ابعاد الاستعداد [illegible] في ذلك

بالبراهين المؤلفة [illegible] والسقاطها وما ذكره فيها من المعاني المختلفة والاقوال المتفاوتة الموقف

السادس في السمعيات اي في الامور التي يتوقف [illegible] على السمع كالمعاد والحساب والعقاب والثواب [illegible]

من الايمان والطاعة والكفر والمعصية وفيه مراصد اربعة ثلثة منها في الامور التي ذكرناها وواحد

منها في الامامة وليست من العقائد الاصلية [illegible] المرصد الاول في النبوات وفيه

مقاصد ستة المقصد الاول في معنى النبي وهو لفظ منقول في العرف عن معناه اللغوي الى معنى عرفي اما المعنى

اللغوي فقيل هو المنبئ واشتقاقه من النبأ [illegible]

[illegible] وقيل النبي مشتق من النبوة وهو الارتفاع [illegible]

[illegible] وقيل من النبي وهو الطريق [illegible]

[illegible]

لعين انه لا اختلفت الآية فيه فذهب بعضهم الى ان المعجز فيما ذكره من المثال ليس هو الحركة بالشهود
او المشي لكونهما مقدورا له فيتحقق امتناع المعارضة عليهما انما المعجز هناك هو نفس [illegible]
مقدورة له وذهب الآخرون الى ان نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة
لله تعالى وان كانت مقدورة للبشر [illegible] واذا عرفت هذا فلا يبقى [illegible] ما في عبارة الكتاب
من الاشتباه الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة
ليعلم انه يصدقه وهل يشترط التصريح بالتحدي وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم الحق انه لا يشترط
بل يكفي قرائن الاحوال مثل ان يقال لمدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزة [illegible] فيكون حكم
ظهوره دليلا على صدقه [illegible] التصريح الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان
احيي ميتا ففعل خارقا آخر كشق الجبل مثلا لم يدل على صدقه لعدم تنزيله منزلة تصديق الله اياه السادس
ان لا يكون ما ادعاه واظهره من المعجزة مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب [illegible]
بل ازداد اعتقاد كذبه لان التكذيب هو نفس الخارق نعم لو قال معجزتي ان احيي هذا الميت فاحيي
فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لان المعجز احياؤه وهو غير مكذب [illegible]
الشخص بكلامه وهو بعد ذلك الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه فلم يتعلق به دعوى فلا يقدح [illegible]
في دلالة الاحياء على صدقه وقيل هذا الذي ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزا انما هو اذا عاش
بعده اي بعد الاحياء زمانا واستمر على التكذيب قال الآمدي الحق في هذه الصورة [illegible]
ولو خر ميتا في الحال قال القاضي بطل الاعجاز لانه كان احيي للتكذيب فصار مثل تكذيب الضب والحق
انه لا فرق بين استمرار الحياة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاحياء في الصورتين بخلاف الضب
والظاهر انه [illegible] ان يقول اتى في مجارف من الخوارق ولا يقدر احد على الاتيان
بواحد منها وفي كلام الآمدي ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معينا فلابد في معارضته
من المماثلة واذا لم يكن معينا فاكثر الاصحاب على انه لابد فيها من المماثلة وقال القاضي لا حاجة اليها بل يكفي
الظهور المخالفة فيما ادعاه السابع ان لا يكون المعجز متقدما على الدعوى بل مقارنا لها بلا فصل او متأخرا
عنها بزمان يسير وذلك لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل
ذلك لم يدل على صدقه ويطالب به اي بالاتيان بذلك الخارق او بغيره بعدها اي بعد الدعوى فلو عجز
كان كاذبا قطعا فان قال في الحال معجزتي هذه الصندوق فيه كذا وكذا وقد علم خلوه [illegible]
بيديها في غلقه الى فتحه فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلقه فيه قبل التحدي لان المعجز اخباره
عن الغيب وهو واقع مع التحدي موافق للدعوى لا خلق ذلك الشيء في الصندوق واما احتمال ان العلم به

خلق فيه قبل التحدي فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا [illegible]
يد الكاذب [illegible] لان العلم بالغيب [illegible]
اخباره بمنزلة التصديق [illegible]
عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب فان قيل ما ذكرتم من [illegible] تقدم المعجز على الدعوى يقتضي
اي ابطال كثير من المعجزات المنقولة من الانبياء واليه الاشارة بقوله فانتم تقولون في كلام عيسى في المهد
في [illegible] الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة فانهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى وما تقولون في
في معجزات رسولنا من انشقاق بطنه وغسل قلبه واظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه فانها
كلها متقدمة على دعوى الرسالة قلنا تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات [illegible]
[illegible] مع الاولياء [illegible] والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا
وحينئذ تسمى ارهاصا اي تاسيسا للنبوة من ارهصت الحائط اسسته [illegible]
معجزات لنبي آخر في ذلك العصر وهو مردود [illegible] وقال القاضي ان عيسى كان
نبيا [illegible] لقوله وجعلني نبيا ولا يمتنع من القادر المختار ان يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال
العقل وغيره [illegible]
[illegible]
[illegible] النبوة [illegible]
[illegible] وجعلني نبيا [illegible] كنت نبيا وآدم بين الماء والطين [illegible]
[illegible] المعجز المتقدم على الدعوى [illegible]
[illegible] الصدق بخلاف المتقدم [illegible]
[illegible]
دال على ثبوت النبوة [illegible] فيكون المعجز على هذا القول [illegible]
للدعوى [illegible] التكليف [illegible]
[illegible]
على هذا القول [illegible]
المعجز على هذا القول [illegible]
المختار هو القول الاول لان [illegible]
المتحقق [illegible] فيبطل ذلك القول الثالث واما القول الثاني فلا قائل [illegible]

[illegible] الزمان الوارد [illegible] الاخبار وحصول الموعود به [illegible] اي شرط التكليف [illegible]

لان ذلك الحصول لا يكون [illegible]
الاحياء [illegible]
[illegible]
[illegible] من دعوى النبوة [illegible]
يشترط [illegible] في النبوة [illegible]
[illegible]
الجذاب النفس [illegible] عن الكدورات البشرية [illegible]
[illegible]
الى البدن [illegible]
[illegible] التحليل [illegible]
[illegible]
[illegible] واذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في [illegible]
[illegible] للطبيعة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] المقصد الاول من انجذاب نفسه [illegible]
[illegible]
[illegible]
كما [illegible] البحث الثالث [illegible] على صدق مدعي النبوة [illegible]
دلالة عقلية [illegible] كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة [illegible]
الادلة العقلية [illegible]
العادات [illegible]
في ذلك الوقت وكذلك [illegible] على صدق [illegible]
[illegible] صدق النبي [illegible]
[illegible] فان اظهار المعجز على يد الكاذب
كان ممكنا عقلا [illegible] فلا يكون دلالته عقلية [illegible]

اي نضعفهم

كساير العاديات لان من قال انا نبي ثم [illegible] وقال [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] التصديق [illegible]
[illegible] ذكرنا [illegible] الغائب [illegible]
[illegible] ان الشاهد [illegible] الغائب [illegible]
[illegible] العادية [illegible]
المعجز [illegible] بالصدق [illegible] معلوم لنا بالضرورة العادية [illegible]
[illegible] وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب مقدور لله تعالى [illegible]
[illegible]
[illegible] على يد الكاذب غير مقدور [illegible] دلالة على الصدق
قطعا [illegible] الدليل [illegible]
[illegible] على يد الكاذب [illegible] الصدق [illegible] الكاذب
[illegible] دلالة القطعية [illegible]
[illegible] ظهور المعجزة [illegible] بالصدق [illegible] وجود [illegible]
[illegible]
[illegible] على يد الكاذب [illegible]
[illegible] ذلك [illegible]
الكاذب [illegible] من الناس من انكر امكان [illegible] ومنهم من انكر دلالتها على صدق
مدعي النبوة ومنهم من انكر [illegible] في المقصد الثاني لهذا المقصد [illegible]
في امكان البعثة [illegible] اثبات نبوة محمد [illegible] فان الدال على الوقوع دال على الامكان [illegible]
[illegible] من ان النظام الاكمل الذي يقتضيه [illegible]
[illegible] وجود النبي [illegible] وقال بعض المعتزلة [illegible]
فقال اذا علم الله من امة انهم يؤمنون [illegible]

والا ای وان لم یعلم ذلک بل علم انهم لا یومنون لم یجب الارسال بل حسن فضلا لاعوادهم وقال ابو هاشم
یمتنع خلوة البعث عن تعریف شرعیات لا یستقل العقل بها لان البعثة الخالیة عنه عبث فهو
وجوزه الجبائی لتقریر الواجبات العقلیة فانه فایدة تکیت وجوزه ایضا لتقریر الشرعیة
المعروفة سواء کانت معروفة اولا وقیل انما یجوز البعث لتقریرها اذا اندرست
نقلناه من المعتزلة علی الوجوه المختلفة مبنی علی اصلهم الفاسدة التی قاعدة التحسین والتقبیح
العقلیین وما یتفرع علیها من القول بوجوب الالطاف ورعایة الاصلح فیکون فاسدة ایضا
کما عرفنا هنا ردود المنکرین للبعثة وهم طوایف الاولی من احالها ای حکم باستحالتها لان فیها
منافیة موجودها ولکن قال لا یجب البعثة عن التکلیف باوامر ونواهی وانه ای التکلیف
ممتنع فیمتنع البعثة لانها ملازمها الثالثة من جوز التکلیف وقال العقل کافیة فی معرفة التکلیف
فلا حاجة الی البعثة بل لا فایدة فیها الرابعة من قال بامتناع المعجزة لان خرق العادة محال
عقلا ولا یتصور النبوة دونها ای دون المعجزة الخامسة من جوز وجود المعجزة لکن منع دلالتها علی
صدق مدعی النبوة السادسة من اتم دلالتها علی صدقه بالنسبة الی من شاهدها ما نقصده العلم بصدقه
ومنع امکان العلم بها للغایبین عنها فان العلم بحصول المعجزة لمن غاب عنها انما یکون بالتواتر وهو لا
یفید العلم اصلا بل الظن وانه لا یجدی فی المسایل الیقینیة السابعة من اعترف بامکان البعثة ایجاد
الموانع ان یقنه لکن منع وقوعها فهذه هی الطوایف المنکرة لها الاولی منها وهم من قال باستحالة البعثة
فی نفسها احتج علی استحالتها بوجوه الاول المبعوث لا بد ان یعلم ان القایل ارسلنی فبلغ عنی هو
الله تعالی لیعلم به ادلة من الله لکن ما کلم احد عن وجوده وعلی جواز القایه الکلام الی النبی
فکان ان من یلقی الیه ای الی النبی الوحی ان کان جسمانیا وجب ان یکون مریئا لکل من حضر حال الالقاء
ولیس الامر کذلک کما اعترفتم به والا ای وان لم یکن جسمانیا بل روحانیا کان ذلک ای الملقی للوحی
بواسطة التکلم منه مستحیلا اذ لا یتصور للروحانیات کلام الثالث التصدیق بها ای بالرسالة یتوقف
علی العلم بوجود المرسل وما یجوز علیه وما لا یجوز وانه ای العلم بما ذکر لا یحصل الا بعد النظر
لان هذا العلم لیس ضروریا ولا من النظر ما ثبت الحد الحصول کما لا یخفی … ای ذلک النظر الموصل الی
هذا العلم غیر مقدر بزمان معین محدود او سنة بل هو مختلف بحسب الاشخاص واحوالهم فی قوة الفهم وضعفه
علی مراتب غیر منحصرة فللمکلف الاستمهال ای یجوز له ان یستمهل لتحصیل النظر وله دعوی عدم العلم فی
ای زمان کان وح یلزم افحام النبی ویبقی البعثة عبثا والا ای وان لم یجز له الاستمهال بل وجب
علیه التصدیق بلا مهلة لزم التکلیف بما لا یطاق لان التصدیق بالرسالة بدون العلم لله کور حالا یتصور

ولا وجود له وانه قبیح عقلا فیمتنع صدوره من الحکیم سبحانه وجواب الوجه الاول والثانی ان المرسل یخلق
دلیلا یعلم به الرسول ان القایل له ارسلتک هو الله تعالی دون الجن بان یظهر له آیات یعجز عن معارضتها
جمیع المخلوقات فیکون مفیدا له ذلک العلم او یخلق علما ضروریا فیه بانه المرسل والقایل وهذا یعلم
الجواب عن الثانی وهو انه تعالی جاز ان یکون الملقی جسمانیا ولا یکلف احد رویته من الحاضرین بان
لا یخلق فیهم … وجواب الثالث اما علی اصلنا فی التعدیل والتجویز فلا یجب الاستمهال لانا بینا فیما سبق
انه اذا ادعی النبی الرسالة واقترن به دعواه المعجزة الخارقة للعادة وکان المکلف الیه عاقلا
متمکنا من النظر فقد حصل العلم والتصدیق ووجوب المتابعة سواء نظر او لم ینظر فلا یجوز للمکلف الاستمهال
ولو استمهل لم یجب الامهال لجریان العادة بایجاد العلم عقیب النظر الذی هو متمکن منه والیه الاشارة
بقوله مع العلم العادی الحاصل من المعجزة واما عند المعتزلة فلا یجب الامهال … فی التحسین والتقبیح وان اوجبوا
… فی منع الامهال بمعنی ان المعتزلة صرحوا بوجوب الامهال عند الاستمهال فلا یخلص لهم عن ذلک
الالزام الا ان الالیق بقاعدتهم المذکورة منع وجوب الامهال لان فیه تفویت مقاصدهم وذلک لانه
مرشدهم الی المصالح ویحذرهم عن المهالک ویقربهم من السعادة ویبعدهم عن الشقاوة وهاهنا الکنی یقول
لو کان بین یدیک سبع ضار او مهلک او قتلا سلک هذا الطریق فقال الولد دعنی انظر الی ان اتاحد
السبع او الماء المهلک الیس ذلک القول من الولد مستقبحا فی نظر العقلاء ولو طلب المکلف علو مانعو
ومن منع ذلک الیس مقبوحا ای فعل ما یوجبه الشفقة والحنو وبما قررناه یندفع الالزام عن اکثرهم ایضا
الطایفة الثانیة من قال البعثة لا تخلو عن التکلیف لانه فایدتها التی هی لا یخلو عنها وانفکاکها
عن التکلیف باتفاق واجماع من القایلین بها ثم ان التکلیف الذی هو لازمها ممتنع لوجوه الاول
… وعدم الاختیار فی الافعال وذلک لما بین من ان فعل العبد واقع بقدرة الله اذ لا تاثیر لقدرة العبد
عندکم اصلا والتکلیف بفعل الغیر تکلیف بما لا یطاق ومن ان الفعل اما معلوم الوقوع من العبد او معلوم
اللاوقوع منه فعلی الاول یکون ضروریا وعلی الثانی ممتنعا الثانی ان التکلیف اضرار بالعبد … النبوة والعقل
لو اقدم علیه او المعاقب بالترک اذا اجتنبه وهو ای الاضرار قبیح والله تعالی منزه عنه الثالث التکلیف
اما لا لغرض وهو عبث قبیح او لغرض فیعود الی الله وهو محال لانه تعالی منزه عن الاغراض کلها من جلب
المنافع ودفع المضار او الی العبد وهو اما اضرار وهو منتف بالاجماع او نفع والتکلیف جلب النفع والتعذیب
بعدمه فکان قول العقول فانه بمنزلة ان یقال له حصل النفقة لنفسک والا عذبتک ابد الآباد ولا شک انه احسن منه
ترک التعذیب ثم انه ای النفع الذی یتضمنه التکلیف للمومنین المطیعین معارض بما فیه من الضرر العظیمة
بالکفار والفساق ولا شک ان اضرار جماعة لمنفعة آخرین ظلم قبیح الرابع التکلیف بانواع العقل الکامل

وجود العقل ولا فایدة فیه اصلا الوجوب والعقاب عند ورود فیکون عبثا قبیحا والا ای وان اذا کان التکلیف
بعد العقل مع انه تکلیف بتحصیل الحاصل والحاصل وجود العقل وانه تکلیف بما لا یطاق لان العقل حال
ح اذ لا یمکن وجود الشیء حال عدمه والتکلیف بما لا یطاق علیه باطل عند من لا یجوزه وممنوع عند من یجوزه
فانه لا یقولون بوقوعه والا ای وان لا یقولون بان کل تکلیف کذلک ای تکلیف بما لا یطاق فالتکلیف بالفعل
قبله یستلزم وقوع التکلیف بما لا یطاق ویستلزم ان کل تکلیف من هذا القبیل فیکون هذا القسم باطلا
ایضا واذا بطل الاقسام الحاصرة امتنع التکلیف مطلقا الخامس وهو بعض الصوفیة من اهل الاباحة
ای التکلیف بالافعال الشاقة الوجه فیقول الباطن عن التفکر فی معرفته ادعوا ایجب کف من الشهوات
ویکون ومجتمع علیه من الافعال ولا شک ان المطلوب المتوقعة من هذا الاعمال والتوافق ما ذکر یوری ای
یورث ویفضی الی ما یتنوع فلما کلف به فکان ممتنعا عقلا وجواب الاول ما مر ثابتة من خلق الاثار
من ان قدرة العبد وان کانت غیر موثرة الا ان لها تعلقا بالفعل …
یرای کشایط المضرة التی هی قلیل … وترک الخیر الکثیر لاجل الشر القلیل مما لا یجوز وجواب الثالث
انه فرع حکم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض فی افعاله تعالی مع ما جابه الثانی ونحن
انه یقول ان التکلیف لغرض یعود الی العبد وهو النافع فی الدنیا والاخرة التی یری علی معنی البعث
بشاق الافعال واما ظاهره ابدا فلیس لانه لم یحصل منفعة بل لانه لم یشتغل بامر مولاه وسیده وفی ذلک
الخاتمة وان لم ینحل بذلک الامر فایدة لنفسه والمعارضة بمضرة الکفار والفساق مدفوعة
بان تلک المضرة مستندة الی سوء اختیارهم وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل فالامر بالتکلیف
فی هذه الحالة لیس تکلیفا بالمحال الذی هو تحصیل الحاصل وانما یکون کذلک ان لو کان فی الفعل حاصلا
بتحصیل سابق علی التحصیل الذی هو ملتبس به وما ذکر من انه لا فایدة فیه ح لوجوده فانما
یتم اذا وجب الغرض فی افعاله وهو باطل وجواب الرابع عند المعتزلة ان التکلیف قبل الفعل
ولیس ذلک تکلیفا بما لا یطاق لان التکلیف فی الحال انما هو بالایقاع فی ثانی الحال لا بالایقاع
فی الحال لیکون جمعا بین الوجود والعدم وذلک ای التکلیف بالاحداث یعنی انما اورد عقوبة
علینا فی التکلیف یلزمکم فی احداث الفعل قبل احداثه اما حال وجوده فیکون تحصیلا للحاصل
واما حال عدمه فیکون جمعا بین النقیضین وهو ای الاحداث مما لا شک فیه فما هو جوابکم
فی الاحداث فهو جوابنا فی التکلیف وجواب الخامس ان ذلک ای التفکر فی معرفته ایضا من
وافعاله احد اغراض التکلیف بل هو العمدة الکبری منها وسایر التکالیف البدنیة کلیة داعیة الیه
ووسیلة الی صلاح المعاش المعین علی صفاء الاوقات عن المشوشات التی یری شغلها عما تعلق

التکلیف الطایفة الثالثة من قال فی العقل مندوحة عن البعثة اذ هو کاف فی معرفة التکالیف
فلا فایدة فیها وهم البراهمة والصابیة والتناسخیة بعض انما حکی عن البراهمة من قال بنبوة آدم فقط ومنهم من
قال بنبوة ابراهیم فقط ومن الصابیة من قال بنبوة شیث وادریس فقط وقالوا ان العقل جوابا فی
ما حکم العقل بحسنه من الافعال یفعل وما حکم بقبحه یترک وما لم یحکم فیه بحسن ولا قبح یفعل عند الحاجة
الیه لان الحاجة حاقة … ویفعل دفعا للمضرة … الاحتمال ای
احتمال المضرة بتقدیر قبحه ویترک عند عدمها للاحتیاط ودفع المضرة المتوهمة والجواب بعد تسلیم
حکم العقل بالحسن والقبح ان الشرع المستفاد من البعثة فایدته تفصیل ما اعطاه العقل اجمالا من مراتب
الحسن والقبح والمضرة والمنفعة وبیان ما یقصر عنه العقل ابتداء فان القایلین بحکم العقل لا ینکرون ان
من الافعال ما لا یحکم العقل فیه بحسن ولا قبح کوظایف العبادات وتعیین الحدود ومقادیر ما
وتعلیم ما ینفع وما یضر من الافعال وذلک ای النبی انما هو کالطبیب الحاذق یعرف الادویة
وطبایعها وخواصها ما لو اشتغل سواها العامة بالتجربة فیه … ذلک
الدهر الطویل … لعدم الحصول بها … فی المهالک قبل التحصیل … الکمال
مرة التجربة اذ ربما یستعملون الادویة فی تلک المدة ما یکون مهلکا ولا یعلمون ذلک فیهلکم مع ان
اشتغالهم بذلک ای بتحصیل العلم باحوال الادویة بطریق التجربة یوجب … عن العقل
الصناعات الضروریة والشغل عن مصالح المعاش فاذا تعلموه من الطبیب حصل الفوز
وسلموا من تلک المضار … ما ذکر فی الطبیب … الانبیاء فی
احکام موقتة التکالیف واحوال الافعال یتامل العقل فیها غنی عن البعثة فکیف والنبی
یعلم ما لا یعلم الا من جهته بخلاف الطبیب اذ یمکن التوصل الی جمیع ما یعلمه بجد التفکر والتجربة
فاذا لم یکن هو مستغنی عنه کان النبی بذلک اولی … من تقریر مذهب الحکماء وهو ان
الانسان مدنی بالطبع فلا بد له من قانون عدل یحتاج الی واضع یمتاز عن بنی نوعه بما یدل علی
ان ما اتی به من عنده … الکلام فانه یدل علی وجوب وجود النبی فی العنایة الازلیة المعینة
للنظام الابلغ الطایفة الرابعة من قال بامتناع المعجزة فان ثبت النبوة احال لان تجویز خرق
العادة سفسطة ولو جوزنا جاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما ودهنا واولانی البیت
رجالا کاملا وتولد هذا الشیخ دفعة بلا اب وام ولکونها من ظهر المعجزة علی یده غیر من ادعی النبوة
بان یعلم المدعی عقیب دعواه بلا مهلة … ای العلامة فیکون ظهور المعجزة علی ید الکل
ولا یخفی ما فیه ای فی تجویز خرق العادة من الخبط والاختلال بالقواعد المتعلقة بالنبوة وغیرها

المستفاد

المتفرقة

اذ يجوز ح ان يكون الآتي بالاحكام الشرعية في الاوقات الشتى ما عامله للذي بعث [illegible]

الشخص للعابثا خفاء غير الذي كان عليه ويبقى الى غير ذلك من المفاسد التي تبتني في نظام العالم [illegible]

والجواب ان خوارق العادات ليس اعجب من خلق السموات والارض وما بينهما ومن [illegible]

يقول نحن نجزم بعدم وقوع بعضها كما في الامثلة المذكورة لا بما في امكانها [illegible] وذلك كما في

المحسوسات فانا نجزم بان حصول الجسم المعين في الحيز المعين لا يمتنع فرض عدمه مع الجزم [illegible]

[illegible]

على ما يعتبر فيه من الشرائط وافادة للعلم الضروري كما تواتر الاخبار عنه امر لا شبهة فيه اذ لا سبيل الى العلم
الضروري بالبلاد النائية والاشخاص الماضية سوى التواتر وليس المعتبر في حصول العلم بالشرط العدد عن قوم
حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم منه الدور ثم اذا استدل بكون الاخبار متواترا
مستجمعا لشرائطه مجتمعة مع ضابطه بوجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط دون المعلوم
المورد لكن العلم المستفاد من التواتر ضروري عندنا لا نظري كما عند الطائفة السابعة من الفرق في مكان
البعثة ومنع وقوعها قالوا اقتضت الشرائع التي اتى بها مدعوا الرسالة فوجدناها مشتملة على ما لا توافق
العقل والحكمة فعلمنا انها ليست من عند الله فلا يكون هناك بعثة وذلك لانها لا توافق مقتضى العقل و
الحكمة كاباحة ذبح الحيوان وايلامه لمنفعة الاكل وغيره وايجاب تحمل الجوع والعطش في الصوم
ايام معينة والمنع من الملاذ التي بها صلاح البدن مع انه لا منفعة في هذا المنع له سبحانه وفيه
مضار لعباده فيكون منافيا للحكمة وتكليف الافعال الشاقة كقطع الفيافي والزيارة لبعض المواضع دون
بعض والسعي في بعض والطواف ببعض مع تماثلها وتشابهها في المكان والتساوي في التسوية والشرف
والرمي لا الى مرمى وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الاحجار وتحريم النظر الى الحرة الشوهاء دون الامة
الحسناء وكوجوب اخذ المفضل في سرقة وجوازه في غصب كان يبيع مدعجوة جيدة بمدين من عجوة
رديئة فانه ربا حرام وان باعهما بدرهم ثم اشترى بدرهم مدين من الردية كان حلالا بلا شبهة مع استوائهما في
الضعف والضعيفين والمصالح والمفاسد من جميع الوجوه والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح و
وجوب الغرض في افعاله تعالى فانه اي غاية ما ذكرتموه عدم الوقوف على الحكمة في تلك الصور المذكورة
والا يلزم منه عدمها في نفس الامر ولعل هناك مصلحة استأثر الله بالعلم بها كما قال ان التعبدية للحكم
حكمة تكلف النفس الامارة وكسر ما اي تصرف عليها الا انه فيما فيه الحكمة وزيادة
ابتلاء في التعرض للثواب والعقاب يعني ان النفس اذا اطلعت الحكمة والمصلحة في حكم الفاعل
له لاجل تلك المصلحة لا لمجرد امتثال حكم مولاه وسيده وكان عندها انها ذات قوة وارتفاع في السلم
فربما صارت بسبب ذلك معجبة بنفسها فاذا تعبدت بما لا يعلم حكمته كان انقيادها لمجرد امتثال سيدها
واليها بها الثابت على علو وابقاها في التعبد زيادة ابتلاء في التكليف فان النفس يابى على ما لا يعلم مصلحته
ومع ذلك حكمة ومصلحة حاصلة في الاحكام التعبدية نعم معلومة لنا فلا يلزم من خلو تلك الصور عن الحكمة
والمصلحة المعتد بها لمعلومة المقصد الرابع في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفيه مسالك المسلك الاول
وهو العمدة انه ادعى النبوة واظهر المعجزة على يده اما الاول فمتواترة تواترا الحقت بالعيان والمشاهدة فلا مجال للانكار
فيها واما الثاني فمعجزة القرآن وغيره الكلام في القرآن في كونه معجزا انا نقول تحدى به ولم يعارض فكان معجزا

[illegible]

[illegible]

[illegible]

اهل الكتاب فيما اخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم على الوجه الذي يذكر في القرآن اذ انما كان من عند غيرهم [illegible]

وما يعلم [illegible] الشبهة الثالثة من اشكال القوادح في ثبوتها والرابعة انه [illegible]

[illegible] الاختلاف عنه [illegible] لفظا ومعنى [illegible] تقرير الشبهة [illegible]

[illegible] فنقول [illegible] الايجاز [illegible]

[illegible]

انشقاق القمر [illegible] انشق القمر وهذا متواتر [illegible]

[illegible] فالوا [illegible] انشق القمر [illegible]

في مقام التحدي [illegible] معجزة [illegible] الكلام [illegible] رسول الله [illegible]

[illegible]

[illegible] وقال جعفر بن محمد الصادق [illegible]

[illegible] ذلك [illegible] العباس [illegible]

[illegible]

الثاني من الوجهين ان موسى عليه السلام نفى نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا بالاتفاق ويعلم

لا نسخ نبوته من بعده [illegible] وهو المطلوب بيانه اي بيان انه نفى نسخ دينه انه تواتر عنه قوله تمسكوا بالسبت ما دامت

السموات والارض واو ابدا [illegible] دوام السبت [illegible]

[illegible]

مجمع ... بمعونتها ومن جوز الصغائر عمدا قال زلة ... في الجواب انه ... وجه آخر
وهو نقول جاز ان يكون الصادر عنهم صغيرة على الكبيرة والمفضل ... من اسم الحالف بالقصص
المنقول وجواعته ... فتبين في ذلك الى قصة آدم ... الى ... الا انواعهم
في الفساد ... اوجه الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى وكذا بقوله فغوى فان العصيان من
الكبائر ... قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والغواية توكيد لانها اتباع الشيطان
الثاني قوله لامن ... من العادين ... قوله فتاب عليه وانما يكون التوبة عن الذنب لانها الندم
على المعصية والعزيمة على ترك العود اليها ... مخالفة النهي عن اكل الشجرة وارتكاب النهي عنه
ذنب وقوله فتكونا من الظالمين على تقدير جعلهما الله من الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب
قوله تعالى حكاية عنهما ربنا ظلمنا انفسنا الآية ... لنكونن من الخاسرين والظلم ذنب ...
اتفاقا والخسران لولا ... وقوله فازلهما الشيطان عنها ... فاخرجهما مما كانا فيه
استحقاق الاخراج ... ازلال الشيطان ... كون الصادر عنهما كبيرة قلنا في الجواب ...
... في الجنة ... كان نبيا ... الاحكام ... الانبياء بالنبوة ...
فلك العصمة ... قوله تعالى فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى ... ثم القرآن
للعمل فنبوة العصمة قبل النبوة ... في الانبياء ... الظاهر ...
الا ... في الضلالة ... في الغواية ... ذنب اي ذنب آدم بقوله تعالى
هو الذي خلقكم من نفس واحدة ... آدم وجعل منها زوجها ليسكن حواء اليها ... فلما تغشاها
حملت حملا خفيفا الآية فان الضمير في قوله جعلا له شركاء راجع اليهما اذ لم يتقدم ... سواهما
والضمير ... سبحانه ... [illegible]
جاءها ابليس في غير صورته ... [illegible]
كيف ... فقالت اخاف ... قال لا استطيع ... فقال ارأيت ...
... [illegible]
... صالحا ... من الشاكرين فلما ولدت ... جاءها ابليس فقال ...
... [illegible]
والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب في خلقكم لقريش وهم ... آدم ... والنفس
الواحدة قصي وجعل منها زوجها ... [illegible]
سمياهما ابنا ... عبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والضمير في يشركون لهما ولعقبهما ...

هذا ... الضمير في جعلا لآدم وحواء وان ... لادم وزوجه ... الدليل على الشرك في الالوهية
ولعله ان ... الشرك المذكور في الآية هو الميل الى طاعة الشيطان ... مع الرجوع ...
... الشيطان ... الميل ... [illegible]
معصية وذنب ... قبل النبوة ... [illegible]
... ابليس ... بعد الحادث ... [illegible]
ذنبا ... قبل النبوة وقد يقال معنى جعلا له ... [illegible]
... الضمير ... قصة ابراهيم ... [illegible]
... قوله ... الكوكب ... [illegible]
كذبا ... هذا الكلام ... تمام ... [illegible]
... النبوة ... [illegible]
... ذلك ... [illegible]
... الكوكب ... [illegible]
... قوله رب ارني كيف تحيي الموتى ... بقدرة الله تعالى ...
... ذلك السؤال ... الاحياء ... والقدرة عليه ... [illegible]
... من ... [illegible]
... عن ... [illegible]
... [illegible]
... الاحياء والقدرة عليه ... [illegible]
... [illegible]
... الآية ... قدرة الله ... [illegible]
... ابراهيم قوله بل فعله كبيرهم ... كذب ... [illegible]
... النجوم ... فقال اني سقيم والنظر في علم النجوم
... النجوم ... [illegible]
والنظر في علم النجوم ... [illegible]
وكان ... الطاعات ... [illegible]
طلع النجم ... [illegible]

هو ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... وهذا ... واذا كان الامر كذلك ... هذه العقيدة ...
... [illegible]
... [illegible]
... قوله تعالى ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... الى ... الملائكة ... [illegible]
... قصة سليمان ... [illegible]
... قوله تعالى ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... السيف ... [illegible]
... السيف ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]

ولم يكن قبله ... [illegible]
... وقوله رب اني ظلمت نفسي ... وقوله فعلتها اذا وانا من الضالين ... [illegible]
جاز ان يكون ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... ذلك ... [illegible]
... [illegible]
قوله والقى الالواح واخذ برأس اخيه يجره اليه وهرون كان نبيا ... [illegible]
... موسى ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
ان موسى ... هرون ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... داود ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]

لذلك النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي في هذه القضية وما يقال انه اخفاها حين رآها فانما

يجب صيانة النبي عنه لكنه وان صح فليس العتب بغير معذور ثم القائلون بخشيته ايا كانت حين قال ثم يحرم

لكن ارجف على الزوج بطليقها فخالوا وقفة اى او انه يشق عليه ايضا وما وقع عليه ايضا والزوج بطليقها

لان العدول عن الزوجية طلبا لمرضاة الله امر يشبه اتقاد به الا الموفق وابتغاء البيت بالعصمة في خوف

النظر هذا النوع الخاتمة في الوحي بالاخفاء او الشورى للطعن مما لا علاوة الرابع ما كان للنبي ان يكون

اسرى الى قوله عذاب عظيم الجواب انه عتاب على ترك الاولى الذي هو الاثخان فانه التقوى الا لحرم

الفداء [illegible]

[illegible]

والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام السفلية الكاينة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجسام [illegible] الروحانيات
مبراة عن الشهوة والغضب وهما الداعيان الى الشرور والاخلاق الرديئة كلها [illegible] الروحانيات نورانية لطيفة
لا حجاب لها عن تجلي الانوار القدسية فهي ابدا مستغرقة في مشاهدة الانوار الربانية والجسمانيات
مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة عن كمال المشاهدة [illegible] الروحانيات [illegible]
على افعال شاقة كالزلازل والسحب فان الزلازل يوجد بتحريكاتها والسحاب [illegible]
والامطار [illegible] وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالمقسمات امرا وقال فالمدبرات
امرا [illegible] لان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام [illegible]

[illegible]

البشر وفيه اشحاب الكوفي وهي ان الله سبحانه [illegible] بلا آفة ولم

يكن [illegible] الواقعة في تلك [illegible]

[illegible] الخوارق [illegible]

[illegible]

[illegible] التحدي [illegible] دعوى النبوة [illegible]

المرصد الثاني في المعاد وفيه مقاصد المقصد الاول في اعادة المعدوم فان المعاد الجسماني يتوقف

عليها [illegible]

[illegible]

[illegible] المعتزلة [illegible] اعادة المعدوم [illegible]

[illegible]

[illegible]

... وما يحتج به على الاعدام من قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ضعيف ... [illegible]

... [illegible] ... لان المقولة تعالى كل من عليها فان ... للاعدام ايضا والعلم ان الاقوال المحكية في مسئلة

المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس

الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو

[illegible]

واما في الآخرة فذلك لما نقل [illegible] عليها [illegible] جدا او نعفه [illegible] والجواب منع وجوب [illegible]

وقد هم مراد الكبيرة واما العقاب ففيه ان الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج [illegible]

الكبيرة اذا مات بلا توبة ولم يكن [illegible] لوجهين الاول انه تعالى اوعد العقاب

على الكبائر [illegible] اي بالعقاب عليها فلو لم يعاقب على الكبيرة [illegible] لزم الخلف [illegible]

والكذب في خبره وانه [illegible] والجواب [illegible] العقاب [illegible] الذي [illegible] اذ لا شبهة

في ان عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم [illegible] بالامكان انه يتعلم [illegible] جواز [illegible] ايضا

[illegible] لا نقول [illegible] من الكذب [illegible] تعالى [illegible]

للمذنب ان المرتكب للكبيرة انه لا يخاف [illegible] ولم يخرج عن الذنب [illegible] ذلك

[illegible] وكان الفراء [illegible] عليه وانه [illegible] المقصود [illegible]

[illegible] والجواب منع [illegible] عدم وجوب العقاب [illegible]

الوعيد [illegible] للعقاب [illegible] من الزجر والردع [illegible]

[illegible]

واحد من المتساويين على الآخر وهنا ابطال الاصل الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالطاعة والمعصية

[illegible]

كل واحد من الاستحقاقين فبين المتساويين هو ابطال الآخر فاما ما يتكون الى ... [illegible]

[illegible]

في كون التوبة طاعة قال الآمدي الظاهر ان التوبة واجبة فيثاب عليها لانها مامور بها قال تعالى
توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز ان يكون رخصة
وابدا انا يقنطوا ودفعا للقنوط لقوله تعالى لا تقنطوا [illegible] انه لا ييأس من روح الله [illegible]
غير توبة [illegible] المقصد الحادي عشر احياء الموتى في قبورهم ومسألة منكر ونكير وعذاب
القبر للكافر والفاسق كلها حق [illegible] واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر
بعده اي بعد الخلاف وظهوره وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة
وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل
والنكير انما هو تقريع الملكين له لنا في اثبات ما هو حق عندنا وجهان الاول قوله تعالى النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه الآية على
يوم القيامة [illegible]

[illegible]

الايمان في قلوبهم وقلبه مطمئن بالايمان وحديث اى وما قيل على محل الطبيب للايمان الايات الدالة على
الختم والطبع على القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منهم ويوجد
دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت عن قلبه
فاذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق الذي من ضرورته المعرفة وذلك لان الشارع
انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع غير ما هو
وضع اللغة لبين للامة بنقله وتغييره بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولاشتهر اشتهار نظائره
بل كان اولى بذلك اولى الثاني ان الايمان جاء معطوفا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب كقوله تعالى الذين
امنوا وعملوا الصالحات فدل على التغاير وان العمل ليس داخلا فيه لان الشيء لا يعطف على نفسه
ولا على جزئه الثالث انه اى الايمان قرن بضد العمل الصالح كقوله وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا اثبت الايمان مع وجود القتال ومنه اى ومما يدل على كونه مقرونا بضد العمل الصالح
قوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه يستفاد منه اجتماع الايمان مع الظلم الا
لما كان للبس فائدة ومن المعلوم ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده والا مع جزء ضده فثبت ان
الايمان ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق بالقلب او غيره
لكنه اذا انتفى النقل عن المعنى اللغوي وجب علينا ان نجعل الايمان عبارة عن التصديق الذي كان هو
موجب الكرامة فان اريد به لا يعلم من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع
لفظ لمعنى بل كان مهملا او وضع لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به على ذلك المعنى
مصدقا بحسب اللغة قطعا فالتصديق اما معنى هذه اللفظة او جزء المعنى لدلالتها على معانيها
والايمان كان كذلك اذ لم يجعل العقلاء من اهل اللغة بمنزلة التصديق المتكلم فكيف يجاب بانهم لا يعلمون
الا المعاني ويؤيده ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب قوله تعالى ومن الناس
من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب امنا الاية فقد اثبت فيهما
الاتيان بالتصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان المراد به التصديق القلبي دون اللساني اجمع الكرامية
بانه تواتر ان الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن اتى بهما ولا يستفسرون عن علمه
وتصديقه القلبي وعلمه فيحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين فعلم ان الايمان بلا علم ولا عمل والجواب عنه
بالاجماع على ان المنافق كافر مع اقراره باللسان وبلفظه بالشهادتين ومعارضته بنحو قوله تعالى
لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وحكمه بان يقال المراد في الاية ان التصديق اللساني يعتبر لها فانه
دلالة على التصديق القلبي ولهذا انه يترتب عليه في الشرع احكام الايمان ظاهرا فان المنافق

من جملة الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي امر خفي لا يطلع عليه بخلاف الاقرار
باللسان فانه مكشوف للناس فينطبق به الاحكام الدنيوية وانما النزاع في ماهيته دينيا اعني انواع في
الايمان الحقيقي الذي يترتب عليه الاحكام الاخروية ثم نقول الحجة عليكم ان من صدق بقلبه وحرم التكلم
بالكلمتين فمنعه منه مانع من خوف وغيره فهو مؤمن عند الله بلا خلاف ان يكونوا كافرا وهو خلاف الاجماع احتج
المعتزلة بوجوه منها ما يدل على اثبات مذهبهم ومنها ما يدل على ابطال مذهب الخصم القسم الاول
ادلة الاول فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات
هو الايمان اما ان فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة واقامة الصلوة وايتاء
الزكوة وذلك دين القيمة اذ لا يخفى ان لفظة ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من الواجبات على
تعني ذلك الذي امرتم به دين الملة القيمة ففعل الواجبات هو الدين واما ان الدين هو الاسلام فلقوله
تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما ان الاسلام هو الايمان فلانه لو كان الايمان غير الاسلام لما قبل ممن
ابتغاه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولا استثنى المسلمين من المؤمنين
بقوله فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فكانه في قوله فما وجدنا اى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
كاذيب بل من المستثنى والمراد بالبيت اهل البيت فيتجه انا بقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو
لنا ان فاوجدنا فيها من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب ان
يتحد الايمان بالاسلام قلنا لفظ ذلك في تلك الاية اشارة الى الاخلاص الذي يدل عليه قوله مخلصين
لان المذكورات ثلاثة واحد مذكر فلو لم يكن اشارة الى الكل والمؤنث كان اكثر المذكور مؤنث
وهو اى جعله اشارة الى الاخلاص اولى من تقدير الذي ذكرتم والظاهر المطابق لتثنية القيمة ان
يقال من تقدير الذي امرتم به والذي ذكرناه فيه ان كونه اشارة الى الاخلاص تقدير الملة على
انها وان كونه اشارة الى الكل مطلقا الواجبات هذا كامضى واما المقدمة الثالثة وهي ان الا
سلام هو الايمان فان اثبتها يصح بالدليل الاول لو كان الايمان دينا غير الاسلام لان الاية دلت
على ان كل دين مغاير للاسلام فانه غير مقبول لا على ان كل شيء مغاير له غير مقبول فالاحتجاج دين الاسلام
والايمان انما يثبت بهذه الاية اذا ثبت كون الايمان دينا وفيه مصادرة لانه لان كون الايمان دينا
اى كل الفرائض الذي هو الاسلام في قوة كونه عين الاسلام فاثبات الثاني بالاول يكون دورا من
قبيل اخذ المطلوب في اثباته والواضح على منع كونه دينا اذ هو في قوة اول المسألة كون الايمان
كل الفرائض لكان اولى واما قضية الاستثناء فانها يدل على اتحاد المسلم والمؤمن دون الاسلام والايمان
الا ترى ان الضاحك يصدق على الباكي ولا اتحاد بين الضحك والبكاء فضلا عن الاتحاد الثاني من

من تلك الوجوه قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس وذلك
لنزول الاية بعد تحويل القبلة دفعا لتوهم اضاعة صلوات كانت اليه قلنا بل التصديق بها اى
لا يضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التي توجهتم فيها الى بيت المقدس وما رتب على ذلك
التصديق اعني تلك الصلوات فلا يلزم تغيير اللفظ عن معناه الاصلي ولئن سلم ان المراد الصلوة
جاز ان يكون مجازا وهو اولى من النقل الذي هو مذهبكم الثالث قاطع الطريق ليس بمؤمن
فيكون ترك المنهي داخلا في الايمان وانما قلنا هو ليس بمؤمن لانه يخزى يوم القيمة لقوله تعالى ذلك لهم
ولهم في الاخرة عذاب عظيم قال المفسرون اى ولهم في الاخرة عذاب النار فانه كررها في الكتاب
بمعنى الخزي لانه جمع قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق والتقرير ربنا انك من تدخل النار
فقد اخزيته فاذا هو من القوادين معا به لانا على ان قاطع الطريق يخزى يوم القيمة والمؤمن
لا يخزى في ذلك اليوم لقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه قلنا عدم الاخزاء لا يعم
المؤمنين جميعا بل هو مخصوص بالصحابة كما يدل عليه لفظة معه ولا قاطع طريق فيهم فلا يتم هذا
الاستدلال وايضا يجوز ان الموصول مع صلته اخزاه بواو عطف بين ابتداء وحينئذ جاز ان يكون
المؤمن يخزى في يوم القيمة بادخاله في النار وان كان فيه اخروج عنها الرابع نحو قوله لا يزني
الزاني وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له فانه مبالغة على معنى ان هذه الافعال ليست من شأن
المؤمن لكانها منافية للايمان لا تجامعه وحمل الحديث على هذا المعنى كيلا يلزم تحويل لفظ الايمان عن
معناه اللغوي اذ هي اى الاحاديث الدالة على اعتبار الاعمال كشرب الزنا منافي في الايمان معارضة بالاحاديث
الدالة على انه اى مرتكب الزنا مثلا مؤمن وانه يدخل الجنة حين قال النبي عليه السلام لابي ذر بالايمان
في السؤال عنه وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر القسم الثاني من القسمين السابقين
الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم وهي ثلاثة الاولى لو كان الايمان هو التصديق لما كان في
المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وانه خلاف الاجماع لكما
المؤمن من حيث هو مؤمن لا من حيث الحال او في الماضي لان الانه حقيقته فيه وان الحكم انما يوصف ذلك كما
هو مذهب جماعة في المشتقات بل لان الشارع يجعل الحكمي المحقق والا اى وان لم يكن الامر كما ذكر
ورد عليهم مثله في الاعمال فان النائم والغافل ليسا في الاعمال المعتبرة في الايمان فلا يكونون مؤمنين
والمخلص ان الايمان الحكمي كالمحقق الثاني من صدق بما جاء به النبي ومع ذلك سجد للشمس ينبغي ان يكون
مؤمنا والاجماع على خلافه قلنا هو دليل على عدم التصديق اى سجوده لها يدل بظاهره على انه ليس
بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لانه عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الايمان

حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق
لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجري عليه حكم الكفر في الظاهر الثالث قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم
بالله الا وهم مشركون فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك والتصديق يجتمع معه فيما جاء به الرسول كان الايمان
الشرك لان التوحيد مما علم مجيئه به فلا يكون الايمان عبارة عن ذلك التصديق قلنا ذلك المتفق ذكره
مشركو الاقوام لان الشرك ينافي الايمان اجماعا وقيل الواجبات لا اعتقاد فالمراد ايمانا مشركا
فيه فيحمله اى الايمان المعدى بالباء هو التصديق ولم يعتقده في الاية التصديق بجميع ما علم مجيئه في الدين بل ببعضه
خاصة او هو ايمانه والتصديق بالله لا في الشرك اذ لعلهم يوحدونه ومعاونته الصفة كالتوحيد الذي هو من
الفروع ضرورية الصفات اللبينية وحاصله ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق
بجميع الامر بخصوص هو جميع ما علم كونه من الدين بضرورة والمذكور في الاية يحمل على معناه اللغوي واعلم
ان الامام الرازي قرر في النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالايمان هنا التصديق وهو يجامع الشرك
والايمان الذي لا يجامع الشرك وجب ان يكون مغايرا للتصديق ثم اجاب عنه بان ذلك مجيء يعلم
لان افعال الواجبات قد يجامع الشرك والايمان لا يجامعه فقال على ان فعل الواجبات ليس بايمان
وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الالزام لا على ما في الكتاب احتج الاقوام القائلون بان الايمان فعل
اللسان باوجه الاول قالوا بان مركب من التصديق والاقرار والعمل لحيثما يقوله عموما قطعا ان
الايمان في اجابته الاذى عن الطريق ليس داخلا في اصل الايمان حتى يكون فاقده غير مؤمن
بالاجماع فلابد في الحديث من تقدير مضاف والمصنف لم يورد دليل القائلين بان الايمان هو المعرفة
او التصديق مع الاقرار والعمل المقصد الثاني في ان الايمان هل يزيد وينقص اثبته طائفة ونفاه
اخرون قال الامام الرازي وكثير من المتكلمين هو بحث لفظي فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق
فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت لان التفاوت انما هو لاحتمال
النقيض وهو اى احتماله ولو باقل وجه ينافي اليقين فلا يجامعه والاجب متعلقه لانه جميع ما علم
مجيء الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والا لم يكن جميعا وان قلنا هو الاعمال اما وحدها
او مع التصديق فيقبلهما وهو ظاهر والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين اى بحسب
الذات وبحسب المتعلق الاول القوة والضعف فان التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة
قوة وضعفا قولكم الواجب اليقين والتفاوت لا يكون الا لاحتمال النقيض قلنا لا نسلم ان التفاوت
لذلك الاحتمال فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال النقيض ثم ذلك الذي ذكرتموه
بعينه لانه يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا والقول ان ذلك الذي ذكرتموه ليس

لیس بصحیح لاقتضائه تلک المساواة ولقول ابراهیم علیه السلام ولکن لیطمئن قلبی فانه یدل علی قبول التصدیق
الیقینی للزیادة کما ستعرف تقریره والظاهر ان الظن الغالب الذی لا یخطر معه احتمال النقیض
بالبال حکمه حکم الیقین فی کونه ایمانا حقیقیا فان ایمان اکثر العوام من هذا القبیل وعلی هذا
یکون التصدیق التفصیلی فی افراد ما علم مجیئه به من الایمان یثاب علیه ثوابه علی تصدیقه بالاجمال
یعنی ان افراد ما جاء به متعددة وداخلة فی التصدیق الاجمالی فاذا علم واحد منها بخصوصه
وصدق به کان هذا التصدیق مغایرا لذلک التصدیق الکلی وهو ایضا من الایمان والاظهر ان التصدیقات
التفصیلیة هی تقبل الزیادة فکذا الایمان والنصوص کقوله تعالی واذا تلیت علیهم آیاته زادتهم
ایمانا دالة علی قبوله لها ای قبول الایمان بالزیادة والنقصان بالوجه الثانی کما فی قوله ولکن
لیطمئن قلبی دال علی قبوله لها بالوجه الاول المقصد الثالث فی الکفر وهو خلاف الایمان فهو
عندنا عدم تصدیق الرسول فی بعض ما علم مجیئه به ضرورة فان قیل فشد الزنار [illegible]
قبلها لا یکون کفرا اذا کان مصدقا له فی الکل وهو باطل اجماعا قلنا جعلنا [illegible]
علامة تحکم علیه بذلک ای بکونه کافرا وغیر مصدق [illegible] الزنار للتعظیم [illegible] النصاری [illegible]
حقیقة لم یحکم بکفره فیما بینه وبین الله [illegible] الاطفال المومنین لا التصدیق فیهم
فلیسوا [illegible] یکونوا کفارا لا مومنین وهو باطل لانا نقول هم مصدقون حکما لما علم من الدین ضرورة انه
[illegible] کان یجعل ایمان احد الابوین ایمانا للاولاد وهو ای الکفر عند کل طائفة مقابل ما فسر به الایمان
کما هو عندنا مقابل لما فسرناه به فمن قال الایمان هو [illegible] الکفر هو الجهل بالله وبطلانه ظاهر ومن
قال الایمان هو الطاعة کالخوارج وبعض المعتزلة قال الکفر هو المعصیة لکنهم اختلفوا فقالت الخوارج
کل معصیة کفر [illegible] وقالت المعتزلة المعاصی اقسام منها ما یدل علی الجهل بالله ووحدته
وما یجوز علیه وما لا یجوز او الجهل برسالة رسوله کالقاء المصحف فی القاذورات والاستخفاف بکلمات
دالة علی ذلک [illegible] الرسول والاستخفاف [illegible] کفر ومنها ما لا یدل علی ذلک وهو قسمان قسم یخرج به
الی منزلة بین المنزلتین ای الکفر والایمان علی معنی انه لا یحکم علیه [illegible] الفسق به [illegible] من
الافعال الصالحة ولا [illegible] الایمان لاجله عدم التصدیق بل بالفسق یحکم علیه ویعبر عنها ای من المعاصی
المخرجة الی تلک المنزلة بالکبائر کالقتل العمد العدوان والزنا وشرب الخمر ونظائرها واول من احدث
القول بهذا الافتراق واصل بن عطاء وعمرو بن عبید ومنها ما لا یخرج الیها [illegible] کشف العورة والسفه
ویسمی بالصغائر [illegible] صاحبها بالکفر ولا بالفسق بل بالایمان [illegible] ما ذکرنا فی هذا المقصد
من قولی الخوارج والمعتزلة بیانا [illegible] المقصد الذی یتلوه [illegible] فی الفصل [illegible] فنقول الانسان اما مصدق

بنبوة محمد صلعم اولا والثانی اما معترف بالنبوة فی الجملة وهم الیهود والنصاری وغیرهم کالمجوس واما غیر
معترف بها اصلا فهو اما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة او لا وهم الدهریة علی اختلاف اصنافهم ثم الکافر
[illegible] وعذابه مخلد اجماعا واما [illegible] انه معذور [illegible] غیر
مخلد وقد عرفت انه مخالف للاجماع من قبلها والاول وهو المعترف بنبوته [illegible]
ویسمی [illegible] المقصد الخامس انه لیس بکافر او لا یکون مخطیا فی عقائده [illegible] المقلد فی اصول الدین
یکون [illegible] الاعتقاد [illegible] ناج [illegible] وقد اختلف فیه فمن قال انه ناج بهذا الاعتقاد
التقلیدی قال ان النبی صلعم حکم باسلام من لم یعلم [illegible] ذلک وهم الاکثرون ومن قال انه غیر ناج قال ان
التصدیق بالنبوة یتضمن العلم بدلالة المعجزة وانه ای العلم بدلالة المعجزة علی صدق النبی یتضمن العلم بما یجب
اعتقاده فی ذات الله وصفاته وافعاله فمن کان مصدقا حقیقة کان عالما بهذه الامور کلها وان
لم یکن یحسن تقریر الادلة وتحریرها فان ذلک لیس شرطا فی العلم والخروج من التقلید فمن لم یعلم [illegible]
مفصله ولا مجمله وکان مقلدا محضا لم یکن مصدقا حقیقة فلا یکون ناجیا ولعل الاکثرین الذین حکم
النبی باسلامهم ونجاتهم کانوا من العالمین علما اجمالیا کما مر [illegible] الاعراب لا من المقلدین تقلیدا محضا
المقصد الرابع فی ان مرتکب الکبیرة من اهل الصلوة ای من اهل القبلة مومن [illegible]
فی مسئلة حقیقة الایمان [illegible] ذکر مذهب المخالفین والجواب عن شبههم ذهب الخوارج الی انه
کافر والحسن البصری الی انه منافق والمعتزلة الی انه لا مومن ولا کافر [illegible] الخوارج وجوه الاول قوله تعالی
ومن لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون فان کلمة من عامة فی کل من لم یحکم بما انزل الله فیدخل فیه
الفاسق المصدق وایضا فقد علل کونهم [illegible] الکفر وکل من لم یحکم بما انزل الله کان کافرا والفاسق لم یحکم
بما انزل الله [illegible]
بما انزل الله [illegible] والنزاع فی کونه کافرا [illegible] المراد [illegible]
الایة [illegible] غیر مصدقین بالحکم [illegible] الیهود فیلزم ان یکونوا کافرین اذ لم یحکموا بالتوریة [illegible]
[illegible] الثانی من تلک الوجوه قوله تعالی وهل نجازی الا الکفور فانه یدل علی ان کل من
یجازی فهو کافر وصاحب الکبیرة ممن یجازی لقوله تعالی ومن یقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم
فیکون کافرا قلنا هو متروک الظاهر لان ظاهره حصر الجزاء فی الکفور وهو متروک قطعا اذ یجازی
غیر الکفور وهو التائب لان الجزاء یعم الثواب والعقاب وایضا ذلک الحصر [illegible] لقوله تعالی
الیوم تجزی کل نفس بما کسبت فوجب حمل الایة علی جزاء مخصوص بالکافر کما یدل علیه سیاق الایة
یعنی ذلک جزیناهم بما کفروا [illegible] وهل نجازی ذلک الجزاء الا الکفور وصاحب الکبیرة جائز

ان یجازی جزاء [illegible] المختص بالکافر الثالث قوله تعالی [illegible] ومن کفر
فان الله غنی عن العالمین فقد جعل تارک الحج کافرا [illegible] المراد من جحد وجوبه [illegible]
الرابع قوله تعالی حکایة عن موسی وهرون انا قد اوحی الینا ان العذاب علی من کذب وتولی فانه
یدل علی انحصار العذاب فی المکذب وهو کافر ولا شک ان الفاسق معذب لما ورد فیه من
الوعید قلنا هو ایضا متروک الظاهر والمخصوص [illegible] عذاب [illegible] المکذب [illegible] الخمر
والزانی مع انه غیر مکذب [illegible] بل الیهود والنصاری [illegible] التکذیب لکن
[illegible] التکذیب ومن یلزمه التکذیب الخامس قوله فانذرتکم نارا تلظی لا یصلیها الا الاشقی الذی کذب
وتولی فانه یدل علی ان کل من یصلی النار فهو کافر والفاسق ای مرتکب الکبیرة یصلاها ای النار للادلة
الدالة الموعودة [illegible] قلنا لعل ذلک نار خاصة یعنی ان الضمیر فی یصلاها عائد الی نار منکرة فیحمل
تنکیرها علی [illegible] النوعیة فیکون نارا مخصوصة لا یصلیها الا الکافر السادس قوله تعالی [illegible] ومن خفت
موازینه [illegible] الفاسق [illegible] خفت موازینه
لکثرة حسناته [illegible] خفت موازینه السابع قوله تعالی یوم تبیض وجوه وتسود وجوه فاما الذین
اسودت وجوههم اکفرتم بعد ایمانکم والفاسق [illegible] بالمعصیة فیکون کافرا قلنا لا نسلم
ان کل فاسق کذلک ای اسود الوجه یوم القیمة فان الایة لا تقتضی ذلک بل هی واردة فی بعض
الکفار الذین کفروا بعد ایمانهم لقوله اکفرتم بعد ایمانکم الثامن انه ای مرتکب الکبیرة من اصحاب
المشئمة وقال تعالی والذین کفروا بایاتنا هم اصحاب المشئمة فیدل علی ان کل من کان من اصحاب
المشئمة فهو کافر قلنا هو ای ما ذکرتم من معنی الایة من باب ایهام العکس فانها تدل علی ان کل
من کفر کان من اصحاب المشئمة وذلک لا ینعکس کلیا کما توهمتم وایضا [illegible]
الایة [illegible] والفاسق [illegible] فانهما من اصحاب المشئمة
مع عدم [illegible] التاسع قوله تعالی ومن کفر بعد ذلک فاولئک هم الفاسقون وانه یقتضی حصر [illegible]
فی الخبر [illegible] الخبر فی المبتدا فیصدق ان کل فاسق کافر قلنا الحصر الذی
ذکرتموه ممنوع کونه مستفادا من الایة لان الکافر ایضا کذلک ای فاسق لغة وان لم یطلق لفظ
الفاسق فی العرف الطاری علی الکافر فلا ینحصر الفاسق مطلقا فیمن کفر بعد ذلک بل المنحصر فیه
الفاسق الکامل العاشر قوله تعالی انه لا ییاس من روح الله الا القوم الکافرون والفاسق آیس
من روح الله ای ثوابه قلنا کونه آیسا ممنوع [illegible] لم یذهب ایمانه الحادی عشر قوله تعالی
[illegible] من تدخل النار فقد اخزیته مع قوله ان الخزی الیوم والسوء علی الکافرین وتقریره ان الفاسق

تدخل النار للایات [illegible] الموعودة وکل من تدخل النار فهو مخزی للایة الاولی وکل مخزی کافر
للایة الثانیة فان المفرد المحلی باللام وهو الخزی ههنا للعموم [illegible] فما یلزم انحصار الخزی مطلقا فی الکافر
او نقول المراد به علی تقدیر عمومه الخزی الکامل فیلزم انحصار افراده فی الکافر [illegible] انحصار افراد
الخزی مطلقا فیه الثانی عشر قوله تعالی واما من اوتی کتابه بشماله فیقول یا لیتنی لم اوت
کتابیه الی قوله انه کان لا یومن بالله العظیم والفاسق لا یوتی کتابه بیمینه [illegible] بل شماله [illegible]
[illegible] فیکون کافرا قلنا [illegible] ذکر [illegible] من الناس فی ذلک الیوم الذی [illegible]
کتابه بیمینه ومن یوتی بشماله لا یدل علی عدم القسم الثالث اذ یجوز ان لا یوتی بعضهم کتابه [illegible]
[illegible] فی ذلک مع ان التخصیص ظاهر [illegible] الانحصار فی القسمین
[illegible] قوله انه کان لا یومن بالله العظیم لیس عاما لکل من اوتی کتابه بشماله لان فساق اهل القبلة
مومنون بالله ای مصدقون به [illegible] فی قوله انه کان لا یومن الثالث عشر الفاسق ظالم
علی غیره او علی نفسه وکل ظالم کافر لقوله الا لعنة الله علی الظالمین الذین یصدون عن سبیل
الله ویبغونها عوجا وهم بالاخرة هم کافرون قلنا یلزم مما ذکرتم تکفیر الانبیاء حیث اعترفوا بظلمهم
فانه قال آدم وحواء ربنا ظلمنا انفسنا وقال موسی انی ظلمت نفسی وقال یونس انی کنت من الظالمین
[illegible] ما ذکر بعد الظالمین صفة مخصصة فلا یلزم تکفیر کل ظالم الرابع عشر قوله واما الذین فسقوا
فماواهم النار کلما ارادوا ان یخرجوا منها اعیدوا فیها وقیل لهم ذوقوا عذاب النار الذی کنتم به
تکذبون [illegible] باطل قطعا الخامس عشر قوله [illegible] المجرمین [illegible]
یقتضی ان کل فاسق یکذب بالقیامة [illegible] باطل [illegible] یوم الدین [illegible] ان کل مجرم داخل
فی النار کافر ولا شبهة ان الفاسق مجرم یدخل النار [illegible] قد مر جوابه وهو ان الایة متروکة الظاهر لاقتضائها
کون کل مجرم مکذبا بیوم القیمة وهو باطل قطعا السادس عشر قوله وسیق الذین کفروا الی قوله وسیق الذین
[illegible] اذ یعلم منه ان الانسان اما متق ساق الی الجنة او کافر ساق الی النار [illegible]
قد مر مثله وهو ان ذکر قسمین لا یدل علی عدم قسم ثالث السابع عشر قوله [illegible] من ترک الصلوة
متعمدا فقد کفر وقوله علیه السلام [illegible] ان شاء یهودیا وان شاء نصرانیا [illegible]
لا یعارض الاجماع المنعقد قبل حدوث المخالفین الثامن عشر ولایة الله وعداوته متنافیان [illegible]
واسطة بینهما والولایة له ایمان والعداوة کفر قلنا لا نسلم عدم الواسطة بین کل متنافیین فان السواد والبیاض
متنافیان ولا [illegible] واسطة فجاز ان یکون بین ولایة الله وعداوته واسطة احتج من زعم انه ای مرتکب
الکبیرة منافق بوجهین الاول النقل وهو قوله علیه السلام آیة المنافق ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث کذب

من الائمة على تكفير من كفر عظماء الصحابة وكل واحد من الفريقين يكفر بعض تلك العظماء فيكونون
كافرين قلنا الاجماع منعقد من الامة على تكفير من كفر عظماء الصحابة المخصوصين من النبي بالجنة لكونهم
من اكابر الصحابة وعظمائهم على ان يلزم كونه الثالث قوله ٣ من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به احدهما
قلنا هو خبر واحد وقد اجمعت الامة على ان انكار الاحاد ليس كفرا ومع ذلك نقول المراد مع اعتقاده
مسلما فان من ظن بمسلم انه يهودي او نصراني فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع واعلم ان عدم
تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري والفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا عقائد فرق الاسلاميين وجدنا
فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه وتعالى او الى حلوله في بعض اشخاص الناس
او الى انكار نبوة محمد عليه السلام او الى ذمه او استخفافه او الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات
الشرعية واليه الاشارة بقوله ولنختم هذا الذي ذكرنا في المقصد الخامس بحيث اذا فصلنا
الفرق الاسلامية وبينا عقائدهم في ذيل هذا الكتاب والله الموفق المرصد الرابع في الامامة وما
فيها من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا وانما ذكر
ها هنا في علم الكلام ما تبيّن قبلنا اذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في اواخر كتبهم للفائدة المذكورة
في صدر الكتاب وفيه مقاصد المقصد الاول في وجوب نصب الامام ولابد من تعريفها اولا فقال
قوم من اصحابنا الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص فقيد العموم احتراز عن
القاضي والرئيس وغيرهما والقيد الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل
ليس شخصا واحدا ونقض هذا التعريف بالنبوة والاولى ان يقال هي خلافة الرسول في اقامة الدين
وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا القيد الاخير يخرج من ينصبه الامام في ناحية
كالقاضي مثلا ويخرج المجتهد اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة ويخرج الامر
بالمعروف ايضا واذا عرفت هذا فنقول قد اختلفوا في ان نصب الامام واجب اولا والقائلون
القائلون في وجوبه في طريق معرفته كما اشار اليه بقوله نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا وقال
المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ والكعبي وابو الحسين من المعتزلة بل عقلا وسمعا وقالت
الامامية والاسماعيلية لا يجب نصب الامام علينا بل على الله سبحانه وتعالى الا ان الامامية اوجبوا عليه
لحفظ قوانين الشرع من التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون معرفا له وصفاته على
ما مر من انه لابد عندهم في معرفته من معلم وقالت الخوارج لا يجب نصب الامام اصلا بل هو من الجائزات
ومنهم من فصل فقال بعضهم كهشام الفوطي واتباعه يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم كابي بكر
الاصم واتباعه بالعكس اي يجب عند الفتنة دون الامن لنا في اثبات مذهبنا ان نقول انه تواتر

٧ وجوبه علينا سمعا فلوجهين الاول انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة النبي على امتناع خلو
الوقت عن خليفة وامام حتى قال ابو بكر رضي الله عنه في خطبته المشهورة حين وفاته عليه السلام الا ان محمدا
قد مات ولابد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل الى قبوله ولم يقل احد لا حاجة الى ذلك بل
اتفقوا عليه وقالوا ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة وتركوا له اهم الاشياء وهو دفن
رسول الله عليه السلام واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق ولم يزل الناس على ذلك في كل
عصر فان قيل لابد للاجماع المذكور من مستند كما علم في موضعه ولو كان المستند لذلك لنقل تواترا
لتوفر الدواعي اليه قلنا استغنى عن نقله بالاجماع على انه قد يكون المستند غير قول كالقرائن التي لا يمكن
نقلها من قرائن الاحوال التي لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي عليه السلام الثاني
من الوجهين ان فيه اي في نصب الامام دفع ضرر مظنون وانه اي دفع الضرر المظنون واجب على العباد
اذا قدروا عليه اجماعا بيانه اي بيان ان في نصب الامام دفع ذلك الضرر انا نعلم علما يقارب الضرورة
ان مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات واظهار
شعار الشرع في الاعياد والجماعات انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك المقصود لا يتم
الا بامام من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعن لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت الاراء وما بينهم
من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك الى التنازع والتواثب وربما ادى الى هلاكهم جميعا ويشهد له التجربة و
الفتن القائمة عند موت الولاة الى نصب اخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايش وصار كل واحد مشغولا
بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين ففي نصب الامام
دفع مضرة لا يتصور اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصالح المسلمين واعظم مقاصد الدين
وهو الايجاب السمعي فان قيل على سبيل المعارضة في المقدمة وفيه اي في نصب الامام ايضا ضرر فانه يتولاه على الانفراد
والاضرار في الاسلام بيانه اي بيان انه فيه اضرار من ثلثة اوجه الاول تولية الانسان على من هو مثله
ليحكم عليه فيما يهتدي اليه وفيما لا يهتدي اضرار به لا محالة الثاني انه قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به
العادة فيما سلف من الاعصار فيفضي الى الاختلاف والفتنة وهو اضرار بالناس الثالث انه لا يجب عصمته
كما سيأتي بيانه فيتصور حينئذ منه الكفر والفسوق فان لم يعزل اضر بالامة بكفره وفسقه وان عزل
ادى الى الفتنة لاحتياجه الى محاربته قلنا الاضرار اللازم من تركه اي ترك نصبه اكثر من
الاضرار اللازم من نصبه ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب اجيب ايضا عن المانع من وجوب نصبه بوجوه
عارض بها دليلنا على وجوبه على الاول تولية الناس على ما هو مصالحهم الدنيوية وتقاوتهم على الشفاعة
الدينية مما يجب عليه طاعتهم واد ما ... والاحاجة بهم الى نصب من يحكم عليهم فيما يختلفون به ويدل عليه الاجماع

ما ذكرتم من عدم الحاجة اليه انتظام احوال الولايات والبوادي ولا يخفى تعذر وصول احكام الامام اليه
في كل ما يحتاجون فيه الى الامور الدينية عادة فلا فائدة في نصبه للعامة فلا يكون واجبا على الكافة الثالث
شروطا فلا يوجد في كل عصر وعند ذلك فاذا اقاموا اي الناس فاقدها لم يأتوا بالواجب عليهم من غير
تنبيه وان لم يقيموا الفاقد فقد تركوا الواجب فوجوب نصب الامام يستلزم احد الامرين المستحيلين
فيكون ممتنعا والجواب عن الاول انه وان كان ممكنا عقلا فممتنع عادة كما نرى من ثوران الفتن والاختلافات
عند موت الولاة ولذلك ما ادعى القربان والبوادي كما ثبت الردة والاسود العنسي
مع بعض الامن فقد احتاج امرهم في دينهم ودنياهم وليس الى
يطلبهم الى الكل بل يوجب دينهم كما ... فيهم بحيث نفتنهم من رايات السلطان عليهم ولذلك اقيل عليهم الملك
انا نكفيهم اكثر مما يدفع القرآن وقيل ايضا السيف والثاني ينفعان عاما ينفعه البرهان والجواب عن
الثاني ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه فقط بل ويكون ايضا بوصول احكامه وسياسته اليهم
ونصبه من يرجعون اليه ومن الثالث انا نتركهم لنقضه لتعذره وعدم شرطه للامامة ليس تركا للواجب
اذ لا وجوب عليهم في ذلك تقدير انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها فلا محذور في ذلك الترك
ثم قال الموجبون لنصب الامام عقلا انا نعلم دفع المضرة واجب بحكم العقل فكذلك المضرة المظنونة
المتوهمة يجب احتياطا دفعها اذ لا فرق في ذلك الحكم قطعا نعم انما يعرف الانسان ان كان عقلا
يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا الطعام مسموم فان العقل الصريح يقتضي بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان
الحائط ساقط ولا يجوز الوقوف تحته ثم يظن ان هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح يقتضي بوجوب تركه
يقف تحته والجواب منع حكم العقل بالوجوب واقتضاؤه بناء على الاستعداد لا من الشرع احتج الموجبون بنصب
الامام على الله بانه لطف لكون العبد معه اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية واللطف واجب
عليه تعالى والجواب بعد منع وجوب اللطف ان اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بامام ظاهر قاهر يرجى
ثوابه ويخشى عقابه يدعو الناس الى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي باقامة الحدود والقصاص و
ينتصف للمظلوم من الظالم وانتم لا توجبون ذلك فان هذا الزمان الذي نحن فيه خال عن الامام
وهو الامام المعصوم المختفي ليس بلطف اذ لا تصوره مع الاختفاء يقرب الناس الى الاصلاح
ويبعدهم عن الفساد والذي هو لطف لا توجبونه عليه والا لزم كونه تعالى في زماننا هذا تاركا للواجب
وهو محال حجة الخوارج على عدم وجوبه مطلقا ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة ويدعي كل قوم
امامة شخص ويصلح لها دون الاخر فيقع التشاجر والتناجز والتجربة شاهدة بذلك ثم ان احيا الامة
نصب امام مشهور من قبل البلدان ... منهم لكان لهم ذلك من غير ان يلحقهم ترك الواجب

الشرع والتاب حبر بان هذه الحجة على عدم جواز نصب الامامة اولى منها على وجوبه والجواب انهم
يتبعون في نصبه قد اولى وان وقع يجب عنه في تعليم الاعلم فانه ثابتا وان في الفروع فاثبات ثان بينا فالاولى
وبذلك يندفع الفتنة والتخالف واما الحادثون اي المفصلون منهم فقالوا امارة تتولى نصب الامام عند
الفتنة ... اذ ربما لا يطيعونه ... لا سكانهم عن طاعته فلا يجب واما في حال الامن فيجب نصبه اظهارا
الى اظهار شعار الاسلام وقالوا امارة هو حال الامن والانصاف من الناس لاجابة اليه وانما يجب عند
الخوف وظهور الفتن واعلم ان عبارة الكتاب ههنا في ذكر المذاهب اولا يدل على ان القائل بالتفصيل
من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارة الابكار والنهاية المقصد الثاني في شروط الامامة الجمهور على ان اهلها
ومستحقها من هو مجتهد في الاصول والفروع ليقوم بامور الدين متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه
في العقائد الدينية مستقلا بالفتوى في النوازل واحكام الوقائع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة
حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط ذو راي وبصارة
بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور ليقوم بامر الملك شجاع قوي القلب ليقوى على الذب
عن الحوزة والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات في المعارك كما روي انه عليه السلام وقف بعد انهزام المسلمين في
الصدق فانه قال انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب ولا يهوله ايضا اقامة الحدود وضرب الرقاب وقيل
لا يشترط في الامامة هذه الصفات الثلث لانها لا توجد الان مجتمعة واذا لم توجد كذلك فاما ان
يجب نصب فاقدها فيكون اشتراطها عبثا لتحقق الامامة بدونها او يجب نصب واجدها فيكون تكليفا بما لا
اولا يجب لا هذا ولا ذاك وحينئذ يكون اشتراطها مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها فلا يكون هذه
الاوصاف معتبرة فيها نعم يجب ان يكون عدلا في الظاهر لئلا يجور فان الفاسق ربما يصرف الاموال في
اغراض نفسه فيضيع الحقوق عاقلا ليصلح للتصرفات الشرعية والملكية بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا اذ النساء
ناقصات عقل ودين حرا لئلا يشغله خدمة السيد عن وظائف الامامة ولئلا يحتقر فيعصى فان الاحرار يستنكفون
العبيد ويستنكفون عن طاعتهم فهذه الصفات الثماني شروط معتبرة في الامامة بالاجماع وفيه اشارة
الى ان القول بعدم اشتراط الثلث الاول مما لا يلتفت اليه وما يميل به فيه مردود لانا نختار عدم الوجوب
مطلقا لكن للامة ان ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي يندفع بنصبه وههنا صفات اخرى في اشتراطها
خلاف الاولى ان يكون قرشيا اشترطها الاشاعرة والجبائيان ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله عليه السلام الائمة
من قريش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث فان ابا بكر استدل به يوم السقيفة على الانصار حين
نازعوا في الامامة بمحضر الصحابة فقبلوه واجمعوا عليه فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط القرشية
احتج النافون من اشتراطها بقوله عليه السلام السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قرشيا

ذلك الحديث فمن اين ان الامام ان جعلوه امير اشتراط شدته او غيره فالحاجة وحمله على هذا دفعا
للتعارض بينه وبين الاجماع او نقول هو مخالف على سبيل الفرض ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام
بعد النبي في تلك الصفات ان يكون هاشميا شرط الشيعة الثالث ان يكون عالما بجميع مسايل الدين
اصولها وفروعها بالفعل في هذه الثلثة واشتراطها في الامامة الرابعة ظهور المعجز على يده اذ به يعلم صدقه
في دعواه الامامة والعصمة انما ويبطل فان كونه هاشميا ممتنع والاقوال الاخر ان الرابع الحاجة
ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسمعيلية ويبطله ان ابا بكر لا يجب عصمته اتفاقا مع ثبوت امامته
احتجوا على اشتراط العصمة بوجهين الاول ان الحاجة الى الامام انما هي للتعليم اي لتعليم الناس المعارف الالهية
كما ذهب اليه الملاحدة ولو جاز جهله وعدم عصمته لم يفد تعليم الشيعة اذ يجوز حينئذ خطاؤه فيما يعلم
لجواز الخطاء على غيره في الاحكام كما ذهبت اليه الامامية فلو جاز الخطاء عليه ايضا لم يحصل الغرض
منه بل احتاج الى امام اخر وتسلسل الجواب بمنع كون الحاجة اليه احد هذين بل ما تقدم من دفع الضرر المظنون
الثاني من الوجهين قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابراهيم حين طلب الامامة لذريته وغير المعصوم
ظالم فلا ينال عهد الامامة الجواب لا نسلم ان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية مسقطة
للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح المقصد الثالث فيما يثبت به الامامة فان الشخص بمجرد صلوحه للامامة
وليس بشرايطها لا يصير اماما بل لا بد في ذلك من امر اخر وانها تثبت بالنص من الرسول او من الامام
السابق بالاجماع وتثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من
الزيدية خلافا للشيعة اي لاكثرهم فانهم قالوا لا طريق الا النص لنا ثبوت امامة ابي بكر بالبيعة كما
سيأتي احتجوا اي الشيعة على عدم انعقادها بالبيعة بوجوه الاول الامامة نيابة الله والرسول فلا تثبت بقول
الغير الذي هو اهل البيعة اذ لو ثبتت بقول لكان الامام خليفة عنه لا عن الله ورسوله قلنا ذلك الا
اختيار اهل البيعة للامام دليل النيابة من الله والرسول نصبه علامة لحكمها بها اي بتلك النيابة كما في
ساير الاحكام وتلخيصه ان الشيعة ليست مثبتة للامامة حتى يلزم ما ذكرتم بل هي علامة مظهرة لها
كالاقيسة والاجماعات الدالة على الاحكام الشرعية الثاني لا تصرف لاهل البيعة في غيرهم فلا يثبت فعلهم واختيارهم
حجة على من عداهم يعني انهم لا يملكون التصرف بانفسهم في امور المسلمين ومن كان كذلك كيف يملك عليهم
شيئا او يتصرف فيهم قلنا لما كان فعلهم ويسمى امارة منصوبة من جهة الله ورسوله دالة على حكمها بالامامة
من اتبع سقط هذا الكلام اذ يصير معناه ان حجة على المسلمين يجب اتباعها وان كان لا تصرف لها في المشهود
عليه والحكم به بيد الله ان الشاهد ليس له ان يتصرف في المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضي شهادته بالحكم عليه وكذا
القاضي ليس له حق الاستيفاء منه ومع ذلك يجعل المدعي مستحقا لذلك الثالث ان الفاسق وكذا الكتابة امر قوي

والا ينعقد بالبيعة لحصل تعدد بها الامامة القوللي الجامع لجميع المسلمين كافة فلم يكن انعقادها
والخشية بالسيف للحاق فيه اذ انا لم يعلم انعقاده في ذلك عند وجود الامام لامكان الرجوع اليه في
هذا الحكم واما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة كيلا تتعطل المصالح المنوطة به ورجح الكفار
المسوقة دونه اي دون القضاء الرابع ثبوت الامامة بالبيعة يؤدي الى الفتنة اذ ربما بايع
اقوام كل اية في بلد واحد او بلاد متعددة ويدعي كل قوم منهم ان الامام الذي اختاره اولى من
غيره فيؤدي ذلك الى الفتنة كما لا يخفى ضررا وجوابه ما مر من ان الضرر اللازم من تركه اكثر
بكثير من الضرر اللازم من فعله واذا تعارضا وجب دفع اعلاهما الخامس وهو عمدتهم في اثبات نظلمهم
ان العصمة والعلم بجميع مسايل الدين على التفصيل بحيث يكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال
وعلم المعجز شرط في الامامة والاول والثاني اهل البيعة فلا يثبت الامامة بيعتهم وقد مر جوابه اي جواب
الرابع كما ذكرناه وجواب الخامس وهو ان الشيعة امارة دالة على حكم الله ورسوله ما في البيعة واذا
ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك الحصول لا يفتقر الى الاجماع من جميع اهل
الحل والعقد اذ لم يقم عليه اي على هذا الافتقار دليل من العقل او السمع بل الواحد والاثنان من اهل
الحل والعقد كاف في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك لعلمنا ان الصحابة
مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة بذلك المذكور
من الواحد والاثنين كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة
من اهل الحل والعقد فضلا عن اجماع الامة من علماء امصار الاسلام بالواحد والاثنين في عقد الامامة
انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب يجب كون ذلك العقد من واحد
واثنين بشهادة عادلة كتبا للخصام في ادعاء من يزعم عقد الامام سرا قبل من عقد له علانية
اذا لم يشترط البيعة العادلة يوجب الى سببه بالعقد سرا واذا اشترط اشبه الله فوق لان ذلك العقد غير
صحيح وهذا الذي ذكر من اعتبار البيعة العادل وعدمه من المسائل الاجتهادية يجتهد فيها ويعمل
بما يؤدي اليه الاجتهاد واذا بقي المتقدم في بلد اوبلاد دفعهم عن المتقدم فاعتبر الواقع
الان فهو من البغاة فيجب ان يقاتل حتى يفي الى امره فان لم يكن هناك متقدم اذ كان علم
بعينه وجب ابطال الجميع والاستيناف في العقد لمن وقع عليه الاختيار ولا يجوز العقد لامامين
في صقع اي ناحية متضايق الاقطار لاداية الى وقوع الفتنة واختلال النظام واما في متسعها اي ما
العقد لامامين في صقع متسع الاقطار بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد ولو قوع الخلاف
والامامة خلع الامام وعزله لسبب يوجبه مثل ان يوجد منه ما يوجب اختلال احوال المسلمين وانتكاس

كان اهل بيته وا في امامة طالبا وطلابها وادى جلف الى الفتنة احمل ادني المصرين قال كما في
فبالزيدية الامامة يسود في اولاد الحسن والحسين وكل فاطمي خرج بالسيف داعيا الى الحق وكان
عالما بامور الدين شجاعا فهو امام يجب طاعته فلذلك جوزوا التعدد الايمة في جميع متضايق الاقطار
وهو خلاف الاجماع المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الامامة قال
الامام الرازي اتفق الامة على انه لا يعتبر لثبوتها الا احد امور ثلثة النص والاختيار والدعوة
وهي ان الناس الى اتباعه والامامية يجعلون النص طريقا الى امامة المنصوص عليه والاجماع
الاقوال منها في الامامية واتفق اصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية من الزيدية على ان الاختيار
طريق اليها ايضا وذهب سائر الزيدية الى ان الدعوة ايضا طريق اليها ولم يوافقهم في ذلك سوى
الجبائي المقصد الرابع في الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عندنا ابو بكر وعند الشيعة علي لنا وجهان
الاول ان طريقه اما النص او الاجماع بالبيعة اما النص فلم يوجد لما سيأتي واما الاجماع فلم يوجد
على غير ابي بكر اتفاقا من الامة الثاني الاجماع منعقد على حقية امامة احد الثلثة ابي بكر وعلي والعباس
ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية لان العادة تقتضي بالمنازعة
في مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع امكانها مخل بالعصمة اذ هو معصية كبيرة توجب انثلام العصمة
فان قيل يوجبون بها الامام ويجعلونها شرطا في الامامة لا يجال لانه الامكان اي امكان منازعتهما ابا بكر
لانا نقول علي في غاية الشجاعة والتمكن في الامور الدينية وفاطمة مع علو منصبها زوجته والحسن
والحسين مع كونهما سبطي رسول الله صلى الله عليه وسلم ولداه والعباس مع علو منصبه عمه فانه روي انه قال لعلي
امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع
شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم
يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملان الوادي خيلا ورجالا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر
فقالوا منا امير ومنكم امير فدفعهم ابو بكر بما سمع من قوله عليه السلام الايمة من قريش ولو كان على امامة علي رضي
الله عنه نص جلي كما ادعته الشيعة لاظهروه قطعا ولا امكنهم المنازعة ولا وكيف لا وابو بكر عندهم الى حين
البيعة شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة حتى يتصور امتناع المنازعة معه وكلام
في اثبات امامة على امور احدها ان الامام يجب ان يكون معصوما كما مر وابو بكر لم يكن معصوما
لما نذكره وكذا العباس فتعين امامة علي والجواب منع وجوب العصمة وقد تقدم ثانيها البيعة
لا يصلح طريقا الى اثبات الامامة وامامة ابي بكر تستند اليها اتفاقا والجواب ما مر ان البيعة طريقة صحيحة
لاثبات الامامة ثالثها على افضل الخلايق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يجوز امامة المفضول مع وجود الفاضل

والتفتيش ذلك لتقريرا وجوابا اي ابطالها في اهلية الامامة عن ابي بكر لوجوه الاول انه كان ظالما
وقال تعالى لا ينال عهدي الظالمين بيان كونه ظالما انه كان كافرا قبل البعثة وقد قال تعالى والكافرون
هم الظالمون مختصا الظلم الكامل في الكافر وايضا منع ابو بكر فاطمة ارثها فدك وهي قرية بخيبر
كانت للنبي صلى الله عليه وسلم ومات عنها وقد كانت فاطمة مستحقة لنصفها لانه قال تعالى ان كانت واحدة فلها النصف
وايضا فاطمة معصومة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت في التكرير اللايقان
والتعظيم فوجب ان ينفي عنهم الرجس بالكلية لان انتفاء بعضه يشاركهم فيه غيرهم ولقوله عليه السلام فاطمة
بضعة مني وانه عليه السلام معصوم فكذا البضعة فتكون فاطمة صادقة في دعواها الارث لان الكذب
عن الرجس فيه في العصمة وكذلك الخطاء فيه فلم تكن شرايط الامامة كما تقدم وكان ابو بكر سيئا لما يدل
عليه كتب السير والتواريخ والامام كونه ظالما فقولهم كان كافرا قبل البعثة لعدم الكلام حيث
فان الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة واصلاح فمن امن عند البعثة واصلح حاله لا يكون ظالما
قولهم خالف الاية في منع الارث قلنا المعارض حقا لقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة
وان قيل لا يترك من يأتي بصحة هذا الحديث الذي من قبيل الاحاد ومن يأتي في ترجيحه على الاية قلنا
خبر الواحد والترجيح لا حاجة اليهما لانه رضي الله عنه كان حاكما بما سمعه من رسول الله فلا
يحتاج في سنده وعلى ايضا من دلالتها دلالة على ما تلقى قطعية من المعنى لا شيئا الا احتمالات التي
يمكن تطرقها اليه لقرينة الحال فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث
قولهم فاطمة معصومة قلنا ممنوع لان اهل البيت يتناول ازواجه واقرباءه كما رواه الضحاك
فانه نقل عن النبي عليه السلام انه قال حين سألته عايشة رضي الله عنها عن اهل بيته الذين اذهب الله عنهم
الرجس لقد خص الله بهذه الاية وفاطمة وزينب ورقية وام كلثوم وعلي والحسن والحسين
وحمزة وازواج محمد واقرباءه ولم يكونوا معصومين بالاتفاق وقوله عليه السلام بضعة مني مجاز قطعا لا حقيقة
فلا يلزم عصمتها وايضا عصمة النبي قد تقدم ما فيه الا يجب ايضا مساواة البعض للجملة في جميع الاحكام
فلعل المراد كبضعة مني فيما يرجع الى الكرامة والشفقة فان قيل ادعت فاطمة انه عليه السلام نحلها اي اعطاها
فدك نحلة وعطية وشهد عليه علي والحسن والحسين وام كلثوم والصحيح ام ايمن وهي امرأة اعتقها رسول الله
وكانت حاضنة اولاده فزوجها من زيد مولاه فولدت له اسامة فرد ابو بكر شهادتهم فيكون ظالما قلنا اما الحسن والحسين
فلم تقبل لان شهادة الولد لا تقبل لاحد ابويه واحد دون عند اكثر اهل العلم وايضا كانا صغيرين في ذلك
الوقت واما علي وام كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة وهو رجلان او رجل وامراتان ولعله اي ابا بكر
لم ير الحكم بشاهد ويمين لانه مذهب كثير من العلماء وايضا مذهب بعضهم الى ان شهادة احد الزوجين للاخر غير

غير جيد لان الثاني من الوجوه الدالة على نفي اهليته للامامة انه لم يوله النبي عم شيئا من الاعمال المتعلقة بالامامة فولاية الشرع والسياسات العامة بل كثيرا ما كان حيوة وجه بعثه الى مكة ليقرا سورة براءة على اهلها ثم عزله واعطي غيره ما اعطاه علياً وقال لا يبلغ عني الا رجل مني ولم يره اهلا لتبليغ ذلك فكيف يكون اهلا للامامة العظمى والرياسة العامة ان ما ذكره لا ينفي الامامة فانا نمنع لانه لم يوله شيئا بل اقره على الحج سنة تسع من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان وامره بالصلوة بالناس في مرضه الذي توفي فيه وانما بعثه عليا في تلك السنة بعد توجهه من المدينة لان عادة العرب في اخذ العهود ونقضها ان يتولاه الرجل بنفسه او واحد من بني عمه ولم تولد عمّا ولاه من امر الحج فولهم نعم عن الصلوة كذب وما يتلوه محقق والروايات الصحيحة متظاهرة على ذلك فقد روى عن ابن عباس انه قال لم يصل النبي خلف احد من امته الا خلف ابي بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف في سفر ركعة واحدة وروى عن رافع بن عمرو بن عبيد عن ابيه انه قال لما ثقل النبي عم عن الخروج امر ابا بكر ان يقوم مقامه فكان يصلي بالناس وربما خرج النبي عم بعد ما دخل ابو بكر في الصلوة فيصلي خلفه ولم يصل خلف احد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن ركعة واحدة في سفر وروى البخاري باسناده عن انس بن مالك ان ابا بكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلوة كشف النبي عم ستر الحجرة ينظر الينا وهو قائم كان وجهه ورقة مصحف ثم تبسم ضاحكا فهممنا ان نفتتن من الفرح فنكص ابو بكر على عقبيه ليصل الصف وظن ان النبي خارج الى الصلوة فاشار الينا ان اتموا صلوتكم وارخى الستر وتوفي في يومه وفي رواية وارخى الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات واما ما روى البخاري باسناده الى عروة عن ابيه عن عائشة انه عم امر ابا بكر ان يصلي بالناس في مرضه وكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج الى الحجاب فكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله والناس يصلون بصلوة ابي بكر اي بتكبيرة فهو اما كان في وقت اخر الثالث من تلك الوجوه شرط الامام ان يكون اعلم الامة بل عالما بجميع الاحكام كما مر ولم يكن ابو بكر كذلك لانه لم يعرف الحكم في الكلالة وكان يقول انا مسلم ولم يعرف ميراث الجدة وقال لها ما اجد لك في كتاب الله ولا في سنة رسوله شيئا ارجعي حتى اسأل الناس فاخبر ان رسول الله جعل لها السدس قلنا لا نسلم اشتراط كون الامام عالما بجميع الاحكام ممنوع وانما الواجب الاجتهاد ولا ينقض كون جميع الاحكام عنده اي حاضرة في ذهنه بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظر وتامل وان ابا بكر مجتهد اذ ما من مسئلة في الغالب الا وله فيها قول مشهور عند اهل العلم والتوقف في بعض المسائل الى الاجتهاد وطلب مقبول لكونه لا نقص فيه ولا يخلّ بوجوبه الاجتهاد في الاصح فاما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد او رآه في المرة الثالثة من السرقة وهو راي الاكثر من العلماء ومن وقفه في مسئلة الكلالة والجدة فرجوعه الى الصحابة

في ذلك لانه غير ممنوع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام الرابع من الوجوه انه خالف النص في الامامة حيث نقم عليه عبد الرحمن بن ابي بكر والخطاب على مع انه فيه وناظره وله العهد اي عهد الامامة حيث تدفع اليه انه لم يقتص من خالد بن الوليد حين قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في امرأته بجمالها ولذلك تزوج زوجته من ليلته وضاجعها فاشار عمر بقتله قصاصا فقال ابو بكر لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار وقال عمر لعلي اتحملها بالدين وقال عمر فيما يبعثه الى ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه قلنا ما نسب اليه من الامور المذكورة من الاحاديث البالية فان عمر كان عظيم الوقر ونه حتى قيل انه اصبح من ان يخدع او يخدع وقد كانت امامته بعد ابي بكر برايه ونص ابي بكر عليه كيف يتصور منه ذلك وانكاره قتل خالد اي عدم قتله من انكار المجتهد على بعض فيما ادى اليه اجتهاده فانه يقول ان خالدا انما قتل مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة رسول الله وخالد انما قتل مالكا بعد ذلك فعلم خالد قصده انه ليس من حاله حين ردته واما تزوجه امرأته فلعلها كانت مطلقة وقد انقضت عدتها الا انها كانت محبوسة عنده واما قوله في بيعة ابي بكر فمعناه ان الاقدام على مثله بلا مشورة الغير وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة العظمى فلا يقدم عليه احد على انه اقدمت عليه على ان الامر بلا بيعة ثم انك خبير بان امثال هذه الوجوه التي تمسكوا بها على الاتفاق صلاحية للامامة لا تعارض الاجماع على امامته المستلزم للاجماع على اهليته للامامة وقد ذكرها اهل السنة في امور التي عليها مدار كلامهم في اثبات امامته على ادعاء النص على امامته اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فقالوا نحن نعلم قطعا ويقينا وجود نص جلي وانه لو كان لنقل اليه لو وجهين الاول ان عادة الرسول يقتضي باستخلاف على الامة عند غيبته عنهم كما كان حيوته لما كان يستخلف على المدينة عند خروجه للغزوات لا يخل بذلك البتة ولا يترك اهل البلد فوضى اي متساوين لا رئيس لهم فكيف يخلو ان يخل بالامامة بالجملة عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع بعدها بلا امام يقتدون به ويرجعون اليه في مصالحهم وانهما شفقته على الامة معلومة مكشوفة لا ستره بها حتى قال انا لكم مثل الوالد لولده وعلمهم في امر حسن قضاء الحاجة دقايق اداءه فكيف لا يبين لهم ما يصلح حالهم به معاشا ومعادا ومن البين انه لا نص في حق ابي بكر والعباس فتعين ان يكون في حق علي الجواب انه لما علم النبي عم ان الصحابة يقومون بذلك التعيين فلا يكلفون به لم ينص ذلك لعدم الحاجة فيه كما انه عم لم ينص على كثير من الاحكام الشرعية بل وكلها الى آراء المجتهدين الذين هم حملة الدين واعلام الشرع ثم عدم النص الجلي معلوم قطعا لانه لو وجد لتواتر اذ لم يتحقق هنا ما يعادله الامامة وهي الايمان قريش مع كونه خبر واحد فاطاعوه وتركوا الاجلة فكيف يتصور ان يوجد نص جلي متواتر في علي وهو بين قوم لا ... الامامة

هو الاولى لتطابق مقدمة الحديث والاية ان اللفظ المولى يقال للمعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف والسنة الاولى غير مرادة ههنا قطعا فان الحمل على المعتق والجار وابن العم يؤدي الى الكذب والنبي عم لم يكن معتقا والحليف لا فائدة لولاية المؤمنين بعضهم لبعض فتعين الحمل على الاولى بالتصرف كما ذكرنا في الولاية اي المعاني المذكورة يشترك في الولاية فيجب الحمل على كلها وحمل اللفظ حقيقة في مدلولاته المشترك دفعا للاشتراك اللفظي الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة في العلم بصحته مكابرة فكيف وقد لم ينقله اكثر اصحاب الحديث كالبخاري ومسلم واضرابهما وقد طعن بعضهم فيه كابن داود السجستاني وابي حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث ولان عليا لم يكن يوم الغدير مع النبي عم فانه كان باليمن وورد هذا بان عجيبه لا يقدح في صحة الحديث الا ان يروى هكذا فيرد على الاستخراج وقال وان سلم ان هذا الحديث صحيح فرواية اكثرهم لم يرووا مقدمة الحديث وهي قوله الست اولى بكم من انفسكم فلا يمكن ان يتمسك بها في ان المولى ... فالمراد بالمولى هو الناصر بدليل اخر الحديث وهو قوله وال من والاه وعاد من عاداه ... ولانه مفعل بمعنى افعل لم يذكره احد من ائمة العربية وقوله تعالى ماواكم النار هي مولاكم اي مقركم ... الناصر في النصرة على طريقة قولهم الجوع زاد من لا زاد له والاستعمال ايضا يدل على ان المولى بمعنى الاولى ... اولى الرجلين او الرجال ... اذ يراد الاولى في امر من الامور ... ولو سلم ان المراد الاولى بالتصرف ... بالتدبير والتصرف ... ويتولى امره ... ثم قوله عم لعلي حين خرج الى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي فانه يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهارون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي عم اذ لولا ... يكن الاستثناء مجملا ... ان جميع المنازل الثابتة لها ... ومن المنازل الثابتة لهرون من موسى استخلاف للقيام مقامه بعده وفاته لو عاش بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى في حيوته ... قوله اخلفني في قومي ... مقام المستخلف ... له من التصرف ... فوجب ان يكون خليفة له بعد موته ... قد ... ولا كان ... موجبا لنقصه والتنويه

... من جنس ... في امر الامامة ... الصحابة ... لهم ... اللامر والانقص ... ثم لا يجمع على علمهم بذلك ... بل ... امر الامامة ... فلا يجمعون على ... ذلك ... واما تفصيلا فالكتاب والسنة اما الكتاب ففي وجهين الاول قوله تعالى واولو الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله والاية عامة في الامور كلها ... الاستثناء ... اولى ... الامامة والخلافة ... اولى بالامامة دون ابي بكر والجواب منع العموم ... التقسيم ... الخلافة والارث ... من المهاجرين فلا يكون عامة لان العام يتناول جميع ... ولا يكون ... من كل الوجوه والا لكان ... الثاني قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والولي اما المتصرف ... الاحق بالتصرف ... كولي الصبي والمرأة واما المحب والناصر ... في لفظ الولي ... والناصر غير مراد في هذه الاية لعموم النصرة والمحبة في حق كل المؤمنين قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ... في الاية هو المتصرف في الاية هو الامام وقد اجمع ائمة التفسير على ان المراد بالذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون علي فانه كان في الصلوة راكعا فسأله سائل فاعطاه خاتمه فنزلت الاية ... مثل غير مراد فتعين انه المراد فتكون الاية نصا في امامته والجواب ان المراد هو الناصر والا لم يلائم الاية ... امامته ... اولى بالتصرف حال حيوة الرسول ولا شبهة في بطلانه ولان ما ذكرتم يقتضي الجمع ... الواحد وكونه ... في ... لغيره ... ذلك ... الاية على الاولى والاحق بالتصرف غير مناسب لما قبلها وهو قوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار ... بمعنى الاحق بالتصرف وغير مناسب لما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا ليلائم اجزاء الكلام واما السنة ففي وجوه الاول خبر الغدير ... على احضر القوم بعد رجوعه عن حجة الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة ... الرحال فصعد عليها ... الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ... المراد بالمولى ...

فكان اجماعا على جوازه او لوجوبه لجلالة علمه اتقاء امره معروفا وان ما نهى عنه منكرا وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية
التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور والناهي والمنهي وشرطان احدهما ان يظن انه لا يفضي الى الشرور التي
فيها الاثم بحيث اذا ظن انه لا يفضي الى المقصود لا يجب حينئذ الا اظهار شعار الاسلام فوجوبه انما هو اذا جوز
تحصيل المقصود بلا اثارة فتنة وثانيهما عدم التجسس والتفتيش عن احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى
ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الاية فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة
ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها واما السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته حتى يفضحه على رؤس الاشهاد
اتقوا مجالس الاولاد والاوراق وقوله عليه السلام من ابتلي بشيء من هذه القاذورات فليستتر بستر الله من ابدى
لنا صفحته اقمنا عليه حدود الله وايضا قد علم من سيرته عليه السلام انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره
اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله واصحابه والعالمين من بعده انه ولي الهداية والتوفيق
والحمد لله رب العالمين والصلوة على نبيه محمد واله واصحابه اجمعين والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين تذييل
للكتاب في ذكر الفرق التي اشار اليها الرسول عليه السلام بقوله ستفترق امتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة
وهي ما انا عليه واصحابي وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما اخبر به قال الآمدي كان المسلمون عند وفات النبي عليه السلام
على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم اولا في
امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها اقامة مراسم الدين وادامة مناهج الشرع القويم
وذلك كاختلافهم عند قول النبي في مرض موته ائتوني بقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي حتى قال
عمر ان النبي قد غلب عليه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع
وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش اسامة فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله عليه السلام جهزوا جيش اسامة لعن الله
من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من رسول الله في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال
عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفي وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى بن مريم وقال ابو بكر من كان يعبد محمدا
فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حي لا يموت وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من
قبله الرسل الاية فرجع القوم الى قوله وقال عمر كاني ما سمعت هذه الاية الا الآن وكاختلافهم بعد ذلك في موضع
دفنه بمكة او المدينة او القدس حتى سمعوا ما روي عنه من ان الانبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم في الامامة
وثبوت الارث عن النبي كما مر وفي قتال مانعي الزكوة حتى قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال عليه السلام امرت ان
اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم حتى قال فقال له ابو بكر
اليس قد قال الا بحقها ومن حقها اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ولو منعوني عقالا مما ادوا الى النبي لقاتلتهم
عليه ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيص ابي بكر على عمر بالخلافة ثم في امر الشورى حتى استقر الامر على عثمان ثم

اختلافهم في قتله وفي خلافة علي ومعاوية ومحاربة علي في الجمل والصفين ثم اختلافهم ايضا في بعض الاحكام
الفروعية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجد مع الاخوة وعقل الاصابع وديات الاسنان الى غير ذلك من
الاحكام وكان الخلاف يتدرج ويترقى شيئا فشيئا الى اواخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس
الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله ولم يزل الخلاف يتشعب والافتراق حتى تفرق
اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين فرقة واذا عرفت هذا فنقول الفرق الكبار الاسلامية
ثمانية المعتزلة والخوارج والشيعة والمرجئة والنجارية والكرامية والمشبهة والناجية الفرقة الاولى المعتزلة
اصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري وذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام
الفرقة الاولى المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري وذلك انه دخل على
الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهرت في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة
اخرى يرجئون الكبائر ويقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد
في ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق
ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرر على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به من ان مرتكب
الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين قائلا ان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح
فلا يكون مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود سائر اعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة
خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن يخفف عليه ويكون دركته
فوق دركات الكفار فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك سمي هو واصحابه معتزلة ويلقبون بالقدرية
لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم وانكارهم القدر فيها وانهم قالوا القائل بالقدر خيره
وشره من الله اولى باسم القدرية منا فلذلك لان مثبت القدر احق بان ينسب اليه من النافي فيقول كما يصح
نسبة اليه يصح نسبة النافي ايضا اذا بالغ في نفيه لانه ... الكلام حمل القدرية على المثبت انه
يرد قوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة فانه يقتضي مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من اثبات خالقين
للافعال فانهم يقولون بان الله خلق الخير ... والباقون هم المشاركون لهم في تلك المسئلة المشهورة حيث
يجعلون العبد خالقا لافعاله وينسبون القبائح والشر اليه دون الله سبحانه ويرده ايضا قوله عليه السلام في حق
القدرية هم خصماء الله في القدرية ولا خصومة للقائلين بتفويض الامور كلها اليه تعالى انما الخصومة في تعقد
انه يقدر على ما لا يريده ... فالمعتزلة لقبوا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد وذلك لقولهم بوجوب
الاصلح ونفي الصفات القديمة يعني انهم قالوا يجب على الله ما هو الاصلح لعباده ويجب ايضا ثواب المطيع
فهو لا يخل بما هو الواجب عليه اصلا وجعلوا هذا عدلا وقالوا ايضا بنفي الصفات الحقيقية القائمة بذاته تعالى

حتى لا يلزم اثبات قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيدا وقالوا اي المعتزلة جميعا بان القديم اخص وصف الله اي كونه
في ذاته ولا صفة ونفي الصفات الزائدة على الذات وان كلامه تعالى مخلوق محدث مركب من الحروف
والاصوات وبانه غير مرئي في الآخرة بالابصار وبان الحسن والقبيح عقليان ويجب عليه تعالى رعاية الحكمة
في افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة ثم انهم بعد اتفاقهم على هذه الامور المذكورة افترقوا
عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا منهم الواصلية اصحاب ابي حذيفة واصل بن عطاء قالوا بنفي الصفات
قال الشهرستاني شرعت اصحابه في هذه المسئلة بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى رد
جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم انهم حكموا انهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قاله
الجبائي او حالان كما قال ابو هاشم وقالوا بالقدر اي اسناد افعال العباد الى قدرهم وامتناع اضافة
الشر الى الله وقالوا المنزلة بين المنزلتين على ما مر تفصيله وذهبوا الى الحكم بتخطئة احد الفريقين من مقاتلي
الجمل وجوزوا ان يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وان يخلد في النار وكذا علي ومقاتلوه وحكموا بان
عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقل لم تقبل شهادتهم كالمتلاعنين اي الزوج والزوجة
بان احدهما فاسق لا بعينه العمرية منهم اي مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم الا انهم فسقوا الفريقين في قضية
عثمان وعلي وهم منسوبون الى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث ومعروفا بالزهد تابع واصل بن
عطاء في القواعد المذكورة وزاد عليه بتعميم التفسيق الهذيلية اصحاب ابي الهذيل حمدان العلاف شيخ المعتزلة
ومقدم طائفتهم اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل قالوا بفناء مقدورات الله وهذا قريب
من مذهب جهم حيث ذهب الى ان الجنة والنار تفنيان وقالوا ان حركات اهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة
لله تعالى اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة وان اهل الخلد تنقطع حركاتهم
ويصيرون الى جمود دائم وسكون ويجتمع في ذلك السكون اللذات لاهل الجنة والآلام لاهل النار
وانما ارتكب ابو الهذيل هذا القول لانه التزم في مسئلة حدوث العالم انه لا فرق بين حوادث لا اول لها
وحوادث لا آخر لها فقال لا اقول ايضا بحركات لا تتناهى الى آخرها بل يصير الى سكون وتوهم ان ما
لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون ولذلك سمي معتزلة الآخرة وقيل انه معتزلي الاول
جهمي الآخرة وقالوا ان الله عالم بعلم هو ذاته وقادر بقدرة هي ذاته حي بحيوة هي ذاته واخذ هذا القول
من الفلاسفة الذين يعتقدون انه تعالى واحد من جميع جهاته لا تعدد فيه اصلا بل جميع صفاته راجعة
الى السلوب والاضافات قالوا هو مريد بارادة حادثة لا في محل وهو كن وبعضه لا في محل كالامر والنهي
وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل وقالوا ارادته غير المراد لان ارادته عبارة
عن خلقه الشيء وخلقه للشيء مغاير لذلك الشيء المخلوق عندهم قول لا في محل لانه كلمة كن وقالوا الحجة بالتواتر

فيما غاب لا تقوم الا بخبر عشرين فيهم واحد من اهل الجنة والكثر لا يخلو الارض من اولياء الله تعالى هم معصومون
لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه [illegible] سنة
ثلث وثلثين ومائتين ومن اصحابه ابو يعقوب الشحام النظامية اصحاب ابراهيم بن سيار النظام وهو
من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة قالوا لا يقدر الله ان يفعل
بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا يقدر ان يزيد لهم في الآخرة او ينقص من ثواب وعقاب
لاهل الجنة والنار وتوهموا ان غاية تنزيهه تعالى عن الشرور والقبائح لا يكون الا بسلب قدرته عليها فهم
في ذلك كمن هرب من المطر الى الميزاب وقالوا كونه تعالى مريدا لافعاله انه خالقها على وفق علمه وكونه
مريدا لفعل العبد انه امر به وقالوا الانسان هو الروح والبدن آلتها وقد اخذ النظام من الفلاسفة
الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن في السمسم
وقالوا الاعراض كالالوان والطعوم والروائح وغيرها اجسام كما هو مذهب هشام بن الحكم فتارة يحكم بان
الاعراض اجسام واخرى بان الاجسام اعراض وقالوا الجوهر مؤلف من الاعراض المجتمعة والعلم مثل الجهل
المركب والايمان مثل الكفر في تمام الماهية واخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بان حقيقة العلم
حصول الصورة في القوة العاقلة والامتياز بينهما بامر خارجي هو مطابقة تلك الصورة لمتعلقها
وعدم مطابقتها له وقالوا ان الله خلق الخلق اي المخلوقات دفعة واحدة على ما هي الآن
معادن ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدما على خلق اولاده الا انه تعالى اكمن
بعض المخلوقات في بعض والتقدم والتأخر في الكمون والظهور وهذه المقالة ماخوذة من كلام الفلاسفة
القائلين بالخلط والكمون والبروز وقالوا نظم القرآن ليس بمعجز انما المعجز اخباره بالغيب الامور الماضية
والآتية وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو لا ذلك لكانوا يأتون بمثله بل بافصح منه وقالوا التواتر
الذي لا يحصى عدده يحتمل الكذب والاجماع والقياس ليس شيء منهما بحجة وقالوا بالطعن في الصحابة وقالوا
ان عمر نقض ... وجوب النص على الامام وثبوته اي ثبوت النص من النبي على علي لكن كتمه عمر وقالوا
من خان بالسرقة فيما دون نصاب الزكوة كمائة وتسعة وتسعين درهما واربعة من الابل مثلا او ظلم
به على غيره بالغصب والتعدي لا يفسق الاسوارية اصحاب الاسواري وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه
وزادوا عليهم ان الله لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه لان قدرة العبد صالحة
للضدين على سواء فاذا قدر على احدهما قدر على الآخر فتعلق العلم والاخبار من الله باحد الطرفين لا يمنع مقدورية
الآخر للعبد الاسكافية اصحاب ابي جعفر الاسكافي قالوا الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف الصبيان والمجانين
فانه يقدر عليه الجعفرية اصحاب جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر وافقوا الاسكافية وزادوا عليهم ان في فساق

الا بن السنة [illegible] فساق الامة [illegible] الزيادية والحسن [illegible] من الامة [illegible]

[illegible] الكبيرة [illegible] من الايمان [illegible]

[illegible] المعتزلة [illegible] بالتوليد [illegible]

[illegible] الاستطاعة [illegible]

[illegible]

الى الجنة الخطابية هم ابو الخطاب الاسدي من انتمى الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه
غلوه برئ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه قالوا الائمة الانبياء وابو الخطاب نبي فرضوا طاعته
الى ان غلوا ان الائمة الهة وقد شهدوا القياس طاعة ابي الخطاب بل زادوا على ذلك وقالوا الائمة الهة والحسنان
ابناء الله وجعفر الصادق اله وابو الخطاب [illegible] الى ذلك جماعة منهم فعبدوا [illegible] كما [illegible]
بالخطاب وقالوا الجنة نعيم الدنيا والنار الامها والدنيا لا تفنى واباحوا المحرمات وتركوا الفرائض وقيل
الامام بعد قتله يرجع الى [illegible] الى ذلك طائفة [illegible] منهم وقالوا ان كل مؤمن يوحى اليه [illegible] قول
وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله الوحي من الله اليه [illegible] الى [illegible] يرجع من هو خير من جبرئيل
وميكائيل وهم لا يموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية يرفعون الى الملكوت [illegible] الى الامام بعد ابي الخطاب
عمر بن الخطاب [illegible] بانهم يموتون الا [illegible] بذلك [illegible] قالوا محمد علي الشبه من الغراب
بالغراب والذباب بالذباب [illegible] جبرئيل الى علي فغلط جبرئيل في تبليغ الرسالة من علي الى محمد قال [illegible] مليلا
الامين [illegible] من حيدرة [illegible] صاحب الريش [illegible] به جبرئيل الذمية [illegible] لانهم ذموا
محمدا [illegible] الامين [illegible] وقد بعث ليدعوا الناس اليه فدعا لنفسه [illegible] المخمسة الى
قال [illegible] منهم بالهية محمد [illegible] ولهم في التقديم خلاف [illegible] تقدم [illegible] احكام الالهية [illegible]
تقديم محمد [illegible] بالالهية [illegible] اصحاب العبا محمد وعلي وفاطمة والحسنان وهؤلاء زعموا انه هذه
الخمسة [illegible] الروح [illegible] بالسوية [illegible] فاطمة [illegible]
عن [illegible] الهشامية اصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم الجواليقي [illegible] اتفقوا
على ذلك ثم اختلفوا فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق [illegible] وطوله [illegible] وهو كالسبيكة الصافية
[illegible] من كل جانب [illegible] الجنة [illegible] الى [illegible] الطيب
كانهم [illegible] قالوا [illegible] هذه الصفات المذكورة [illegible] تعالى [illegible]
ويقعد ويتحرك ويسكن له [illegible] بالاجسام لولاها لم يدل عليه [illegible]
[illegible] عن الافة [illegible]
قال [illegible] الاشياء [illegible] بعلم [illegible]
صفة والصفة لا توصف [illegible] لا مخلوق ولا غيره [illegible] والاعراض [illegible]
انما الدال عليه هو الاجسام [illegible] والائمة معصومون [illegible] النبي [illegible]
[illegible] الى الامام [illegible] ابن سالم هو على صورة
انسان له يد ورجل وحواس خمس وانف واذن وعين وفم وله وفرة سوداء ونصفه الاعلى مجوف

والاسفل مصمت [illegible] الزرارية زرارة بن اعين قالوا [illegible] صفات الله [illegible]
[illegible] عالما [illegible] والا لما [illegible] بصيرا [illegible]
[illegible] الملائكة وهو اقوى منها [illegible] الملائكة مع كونه [illegible]
[illegible] منها الشيطانية هم [illegible] الشيطان [illegible] قال الله تعالى
نور غير جسماني ومع ذلك هو على صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها [illegible] قالوا الامامة بعد
[illegible] الحنفية [illegible] عبد الله [illegible] عبد الله بن عباس ثم [illegible] المنصور ثم حل الاله في
ابي مسلم [illegible] ومنهم من ادعى الالهية في المقنع [illegible]
قالوا [illegible] النهاية [illegible] الاله [illegible] الدنيا [illegible]
[illegible] التناسخية [illegible]
[illegible] فالوا [illegible]
[illegible] الشيطان في صورة الانسان قالوا [illegible]
[illegible] الاسرار [illegible]
[illegible] ان النبي [illegible] المنافقين [illegible] النبي [illegible]
[illegible] الاسماعيلية [illegible] الباطنية [illegible] الكتاب [illegible]
[illegible] القرآن باطن وظاهر [illegible]
[illegible] الباطن [illegible]
[illegible]
في [illegible] العذاب وهذا القول [illegible] المنصورية والخطابية [illegible]
بالقرامطة لان اولهم الذي زعموا ان الناطق [illegible] الرسل [illegible] ادم ونوح وابراهيم
وموسى وعيسى ومحمد [illegible] الناطقاء وبين كل اثنين من الناطقاء [illegible]
[illegible] وتوفي [illegible] امام [illegible]
[illegible] الامام [illegible]
[illegible] الدعاة [illegible]
[illegible] الطالبين [illegible]
[illegible] الامام [illegible] باب العلم والمعرفة [illegible]

في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاخذ على الناس فهو مكلف [illegible] الكلب
[illegible] حتى اذا اجتمع [illegible] احد من اهل الظاهر [illegible]
المكلب الى الداعي [illegible] العهود وقال [illegible]
[illegible] الصيد [illegible]
الى [illegible] الامام [illegible]
[illegible] ذلك الذي ذكرنا [illegible] والارضين والبحار وايام الاسبوع [illegible] الكواكب [illegible]
[illegible] المشهور [illegible]
[illegible] من المسلمين [illegible]
[illegible] المجوس [illegible] الاسلام [illegible]
[illegible] الملك [illegible] الذين [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الدعوة [illegible]
[illegible]
[illegible] احد من المدعوين [illegible] كان [illegible]
[illegible]
[illegible] الحروف [illegible]
[illegible]
لم كان بعضها [illegible] وبعضها [illegible] من الامور [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الامام [illegible]
الكل [illegible] من الامور [illegible] الامام [illegible]
الامام ثم التدليس [illegible]
[illegible] ثم التأسيس [illegible]
من الباطل ثم الخلع [illegible] البدنية [illegible]

اذاكه

[illegible] الى ذلك [illegible] الاباحة [illegible]
[illegible] الامام [illegible] الامام الذي هو الحجة والصلوة [illegible]
[illegible] والصلوة [illegible]
[illegible] الزكوة [illegible] النفس [illegible]
من [illegible] والصفا هو [illegible] الائمة السبعة [illegible]
من التكاليف والنار [illegible] ان الله لا موجود
ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات [illegible]
[illegible] المطلق [illegible]
بل هو [illegible] الصفات [illegible] المتضادات [illegible] الفلاسفة [illegible]
[illegible] العقل التام [illegible] النفس [illegible] العقل التام [illegible]
[illegible] الى [illegible] من النقصان الى الكمال [illegible]
[illegible] حركة دورية [illegible] النفس [illegible] البسيطة [illegible]
من المعادن والنبات وانواع الحيوانات [illegible] الانسان [illegible] الانوار القدسية [illegible]
[illegible] بالعالم العلوي [illegible] العالم العلوي [illegible] كلي ونفس [illegible]
[illegible] في العالم السفلي عقل [illegible] الى النجاة [illegible]
[illegible] الناطق [illegible] الاول الى العقل
الاول [illegible] الناطق [illegible]
العقل والنفس كذلك [illegible] الى النجاة [illegible] الناطق [illegible]
[illegible] الحسن بن الصباح [illegible] الدعوة [illegible]
[illegible] الامام الذي [illegible] الزمان [illegible]
[illegible] العوام عن الخواص [illegible] الكتب [illegible]
[illegible] الامور الشرعية [illegible]
[illegible] التكاليف [illegible]
[illegible] من الشيطان [illegible]
[illegible]
[illegible] من النبي [illegible] على [illegible]

لانه والصحابة بكفر والى لعنه وتركهم الاقتداء به بعد النبي والامامة بعد الحسن والحسين
شورى في اولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام كامل واختلفوا في الامام المنتظر
هو محمد بن عبد الله بن الحسن الذي قتل بالمدينة في ايام المنصور فذهب طائفة منهم الى ذلك
وزعموا انه لم يقتل او هو محمد بن القاسم بن علي بن الحسين صاحب طالقان الذي اسر في ايام المعتصم
وحمل اليه في داره حتى مات فذهب طائفة اخرى اليه وانكروا موته وهو يحيى بن عمر صاحب الكوفة
من احفاد زيد بن علي دعا الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل في ايام المستعين بالله
فذهب اليه طائفة وانكر قتله السليمانية وهو سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى فيما بين الخلق
وانما ينعقد برجلين من خيار المسلمين وتصح امامة المفضول مع وجود الافضل ووجود الافضل ابو بكر
وعمر اماما وان خطأ الامة في البيعة لهما مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق وكفروا
عثمان وطلحة والزبير وعائشة البترية هو ابتر ووافقوا السليمانية الا انهم توقفوا في عثمان
هذه فرق الزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب
ابي حنيفة الا في مسائل قليلة واما الامامية فقالوا بالنص الجلي على امامة علي وكفروا الصحابة به ووقعوا
فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي استقر عليه رأيهم انه ابنه
موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي التقي وبعده علي بن محمد النقي وبعده الحسن بن علي
الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من الدرجات التي بعد جعفر اختلافات اوردناها
الامامية في اول المحصل وكانت الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا وتشعب
متأخروهم الى معتزلة اما وعيدية او تفضيلية والى اخبارية يعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة و
هؤلاء ينقسمون الى مشبهة يجرون الآيات على ان الله ... وسلفية يعتقدون ان ما اراد
الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف والى ملحقة بالفرق الضالة. الموقف الثالث في كبار فرق الاسلامية
الخوارج وهم سبع فرق الاولى المحكمة وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم وجاءوا بين الكليتين وكفروه
وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلوة وصيام وفيهم قال النبي صلعم يحقر احدكم صلوته في جنب صلوتهم و
صومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم قالوا من نصب من قريش وغيرهم وعدل فيما بين الناس
فهو امام وان غير السيرة وجار وجب ان يعزل او يقتل ولم توجبوا نصب الامام بل جوزوا ان لا يكون
في العالم امام وكفروا عثمان واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة البيهسية هو بيهس الهيصم بن جابر قالوا
الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لا يعرف احلال هو ام حرام فهو كافر
لوجوب التفحص عليه حتى يعلم الحق وقيل لا يكفر حتى يرفع امره الى الامام فيحده وكل ما ليس فيه

حد فهو مغفور وقيل الاحوال الامامة في قوله ثم من لا ... فيما اوحي الى محرما الاية وقيل اذا كفر الامام
كفرت الرعية حاضرا او غائبا وقالوا الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا وقال بعضهم السكر من شراب حلال لا يؤاخذ
صاحبه بما قال وفعل بخلاف السكر من شراب حرام وقيل يؤاخذ السكر مع الكبيرة وكفروا وافقوا القدرية في اسناد
افعال العباد اليهم الازارقة وهو نافع بن الازرق قالوا كفر علي بالتحكيم وهو الذي انزل في شأنه ومن الناس
من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام وابن ملجم محق في قتله وهو الذي
انزل فيه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله وفيه قال شاعر الخوارج يا ضربة من تقي
ما اراد بها الا ليبلغ من ذي العرش رضوانا اني لاذكره يوما فاحسبه اوفى البرية عند الله
ميزانا وكفرت الصحابة اي عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا
بتخليدهم في النار وكفروا القعدة عن القتال وان كانوا موافقين لهم في الدين وقالوا تحرم التقية في
القول والعمل ويجوز قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزاني من الرجال والنساء اذ هو غير مذكور في القرآن والاحد للقذف على المحصنين من الرجال اي القاذف وان كان امراة فلم يحد لان
المذكور في القرآن هو قذف المحصنات وهي المذكرين قال الآمدي واسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال
دون النساء وان السارق يقطع في القليل لو كان رجلا لم يحد قاذفه وان كان امراة يحد قاذفها وهذا اظهر
واطفال المشركين في النار مع آبائهم ويجوز ان يكفر وان علم كفره بعد النبوة ومرتكب الكبيرة كافر النجدات
هو نجدة بن عامر النخعي منهم العاذرية الذين يعذرون الناس بالجهالات في الفروع وذلك ان نجدة وجه ابنه
الى اهل القطيف فقتلوهم واسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمة واكلوا من الغنيمة قبلها فلما رجعوا
الى نجدة واخبروه بما فعلوا قال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا فعذرهم بجهالتهم فاختلف
اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقال الذين ... احدهما ... وكفروا ... المسلمين اي
الموافقين لهم والالامر ادها جارية الرسول ... من ذلك ... سوى ذلك ... اي
معذورون ... وقالوا الى ... لا حاجة للناس الى الامام بل الواجب عليهم ... بينهم
النصفة فيما بينهم ويجوز لهم نصبه اذا راوا ان تلك الرعاية لا تتم الا بامام يحملهم عليها وخالفوا الازارقة
غير التكفير اي وافقوهم في التكفير وخالفوهم في الاحكام الباقية الصفرية اصحاب زياد بن الاصفر خالفوا
الازارقة في تكفير القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين وفي اسقاط الرجم فانهم لا يسقطونه
وفي اطفال الكفار انهم لم يكفروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليدهم في النار ومع التقية في القول الا جوزوا
التقية في القول دون العمل وقالوا المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها فيقال مثلا سارق او زان
او قاذف ولا يقال كافر والايمان كان وما لا حد فيه لعظمه كترك الصلوة والصوم كفر فيقال الصافية كافر وقيل

تزوج المؤمنة اي المعتقدة كما هو دينهم من الكافر اي لف في دار التقية دون دار العلانية الاباضية
هو عبد الله بن اباض قالوا مخالفونا من اهل القبلة كفار غير مشركين يجوز من كحتهم وغنيمة اموالهم من سلاحهم
وكراعهم حلال عند الحرب دون غيرهم ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم وقالوا تقبل شهادة مخالفيهم عليهم
ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن بناء على ان الاعمال داخلة في الايمان والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق
الله تعالى ويفنى العالم كله بفناء اهل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا كفر ملة وتوقفوا في تكفير اولاد
الكفار وتعذيبهم وتوقفوا في النفاق اهو شرك ام لا وفي جواز بعثة رسول بلا دليل ومعجزة وتكليف
اتباعه فيما يوحى اليه الا برد وان ذلك جائز اولا وكفروا عليا واكثر الصحابة وافترقوا فرقا اربعا الاولى
الحفصية هو ابو حفص بن ابي المقدام زادوا على الاباضية ان بين الايمان والشرك معرفة الله تعالى فانها خصلة
متوسطة بينهما فمن عرف الله وكفر بما سواه من الرسول او الجنة او النار وبارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك الثانية
اليزيدية اصحاب يزيد بن انيسة زادوا على الاباضية انه قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء
وينزل عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد الى ملة الصابئة المذكورة في القرآن وقالوا اصحاب الحدود مشركون
وكل ذنب شرك كبيرة او صغيرة الثالثة الحارثية اصحاب الحارث الاباضي خالفوا الاباضية في القدر اي
كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وفي كون الاستطاعة قبل الفعل الرابعة القائلون بطاعة لا يراد بها الله
تعالى زعموا ان العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة العجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد وهم احدى
عشرة من فرق الخوارج زادوا على النجدات بعد ان وافقوهم في مذهبهم وجوب البراءة عن الطفل الى
ان يتبرأ منه حتى يدعى الى الاسلام بعد البلوغ ويجب دعاؤه اليه اي الى الاسلام اذا بلغ واطفال المشركين
في النار وهم عشر فرق الاولى الميمونية هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر اي استناد الافعال الى قدرة العباد
وبكون الاستطاعة قبل الفعل وان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي كما هو مذهب المعتزلة وقالوا
اطفال الكفار في الجنة ويروى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين وبنات اولاد الاخوة والاخوات اي تجويز
النكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات اولاد الاخوة والاخوات وانكار سورة يوسف فانهم زعموا
انها قصة من القصص ولا يجوز ان يكون قصة العشق قرآنا الثانية من فرق العجاردة الحمزية هو حمزة بن ادرك
وافقوهم اي الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع الا انهم قالوا اطفال الكفار في النار الثالثة منهم الشعيبية هو شعيب بن
محمد وهم كالميمونية في بدعهم الا في القدر الرابعة الخازمية وهو خازم بن عاصم وافقوا الشعيبية ويحكى عنهم
انهم يتوقفون في امر علي ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره الخامسة الخلفية اصحاب
خلف الخارجي وهم خوارج كرمان ومكران اضافوا القدر خيره وشره الى الله وحكموا بان اطفال المشركين في النار
بلا عمل وشرك اي بلا ادلة الاطرافية هم كالحمزية مذهبا ورئيسهم رجل من سجستان يقال له غالب الا انهم عذروا

اهل الاطراف فيما لم يعرفوه من الشريعة اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل ووافقوا اهل السنة
في اصولهم وفي القدرة اي اسناد الافعال الى قدرة العبد وفي بعض النسخ وفي نفي القدرة اي نفي القدرة
المؤثرة عن العباد السابعة المعلومية كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع اسمائه وصفاته ومن
لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن وفعل العبد مخلوق له ثم الثامنة المجهولية منهم كالحازمية ايضا
الا انهم قالوا يكفي معرفته ثم ببعض اسمائه فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق لله التاسعة
الصلتية هو عثمان بن ابي الصلت وقيل صلت بن الصامت هم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم واستجار بنا
توليناه وبرئنا من اطفاله حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا او روي عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا من المسلمين
او المشركين لا ولاية لهم ولا عداوة حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام ويقبلوا او ينكروا العاشرة من فرق العجاردة
الثعالبة هو ثعلبة بن عامر قالوا بولاية الاطفال صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر الحق بعد البلوغ فنقل
عنهم ان الاطفال لا حكم لهم من ولاية وعداوة الى ان يدركوا ويروى انهم يرون اخذ الزكوة من العبيد اذا استغنوا
واعطاها اذا افتقروا وافترقوا اي الثعالبة اربع فرق الاولى الاخنسية اصحاب اخنس بن قيس هم
كالثعالبة الا انهم امتازوا عنهم بان توقفوا فيمن هو في دار من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر
الا من علم ايمانه او كفره وحرموا الاغتيال بالقتل لمخالفيهم والسرقة من اموالهم ونقل عنهم انه يجوز تزويج المسلمات من
مشركي قومهم الثانية المعبدية هو معبد بن عبد الرحمن خالفوهم اي الاخنسية في التزويج اي تزويج المسلمات
من المشركين وخالفوا الثعالبة في زكوة العبيد اي اخذها منهم ودفعها اليهم الثالثة الشيبانية هو شيبان
بن سلمة قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة الرابعة المكرمية هو مكرم العجلي قالوا تارك الصلوة كافر لا لترك
الصلوة بل لجهله بالله فان من علم انه مطلع على سره وعلنه ومجازيه على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الاقدام
على ترك الصلوة وكذا الحال في كل كبيرة فان مرتكبها كافر لجهله بالله لما ذكرنا وموالاة الله ومعاداته للعباد باعتبار
العاقبة وما هم صائرون اليه عند موافاة الموت لا باعتبار اعمالهم التي هم فيها اذ هو غير موثوق به دواما فكذا
حتى يفضي الى حالة الموت فان كان مؤمنا فملك الجنة والنار وان كان كافرا عاديناه فاذا فرق
الخوارج عشرون لان البيهسية عدة عشر فرق بعضها الى الب السابقة بعيرت عشر وسبعة من الثعالبة والاباضية
اربع فرق اخرى فالمجموع عشرون وفيه بحث لان المفهوم لا يعد مع اقسامه فلا يعتبر الثعالبة عاشرة اقسام
العجاردة مع فرقها الاربع بل يكتفى بعد هذه الفرق فيكون الفرق تسع عشرة وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية وفرق الثعالبة مع ما كانت الفرق كلها اثنين وعشرين المعتبار واحدى الاربعين دون الالف لكم يحص
الفرقة الرابعة من الفرق الاسلامية المرجئة لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية اي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن
الاعتقاد من ارجاه اي اخره ومنه ارجه واخاه اي امهله واخره او لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير دلائله معرضا عن الاطناب الممل والايجاز المخل وشرعت في بعض المواضع
في ما يرد على كلامه من الاسولة ويمكن ان يتمسك به في دفعها من الاجوبة نفع الله به الطالبين وجعله ذخرا ليوم الدين
انه خير رفيق ومعين

حسب الامر جناب سيد ... مولانا ... المعظم ... دام ظله ... ۲۲
... محرم الحرام سنه ۱۲۹۳ ... الفقير ...